الحياة الكريمة

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

لمعى المطيعى

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

محمود عبده

الإشراف الفنى

محمد قطب

الإخراج الفنى

مراد نسيم

الحياة الكريمة

الجزء الأول

تأليف

بيرتون بورتر

ترجمة

د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

اهـــداء

الى ابنتى رعاها الله وحماها
من اية حياة غير كريمة .

تمهيـــد

يتمتع الناس حاليا بقدر لم يسبق له مثيل من حريـة اختيار ما يروقهم من طريق للحيـاة . غير أن هـذه الحرية فى الاختيـار قد ظهرت فى عهد يسوده اللايقين والارتياب فى تحديد أفضل الطرق المختلفة للحياة ، والظاهرتان متلازمتان ، لأن الحرية تولد الارتياب عندما نواجه بشتى الامكانات وبمقدار المسئولية التى سنتحملها فى سبيل الحيـاة التى قمنا باختيارها ، ولكن ربما ذهب ما نصاب به من الاضطراب الى ما هو أبعد من ذلك . اذ يعد تقرير الأسلوب الذى سنتبعه فى الحياة هذه الأيام مشكلة ما اظنها قد أقلقت أسـلافنا ، فلقد كانت حياة الفرد فيما مضى مقيدة فى انطلاقها ومحصورة فى نطاق حدود معقولة ، وكانت هناك معايير واضحة لمـا يمثل الوجود الجدير بالحيـاة ، والوجود غير الجدير بذلك ، ومع هـذا ، ففى النصف الأخير من القرن العشرين ، فقدت الأصول التقليدية للمعرفة سلطانها ، تاركة الناس فى حـالة من التشـوش والقلق ، بلا ركيزة يعتمدون عليهـا ، أو اتجـاه محـدد يتبعونه . أجل ! ان لدينا مجالات متعددة لاختيار نوع الحيـاة التى نرغبها . غير أننا على غير يقين من ماهية الحياة التى نود اختيارها .

لقد غدا هـذا التحليل لأحوالنا المعـاصرة أمرا مألوفا للكافة . غير أن الحـلول التى اقترحت فى هـذا الشأن قد خيبت الآمال لأبعد حد . فلم يعد بمقدورنا العودة الى اليقينيات العريقة ، وكأن ما حمله التاريخ من أحداث أقحمت نفسها ، لم تحـدث ، فما أشبه هـذه الحالة بتصورنا امكان ارتدادنا الى الطفولة لكى نحيا مرة أخرى حياة الدعـة والبراءة . ومن هنا فان أية افتراضات من هذا القبيل لن تسوقنا الى ما هو أكثر من حالات حنين أجوف تنتهى آخر الأمر الى الهروب من الواقع . وبالمثل فان تنازلنا عن حريتنا لن يساعد على تحقيق غايتنا ، سـواء حدث ذلك باسم المـاركسية ، أو باسم أنظمة جماعية أخرى كالبوذية أو العقائد الدينية أو الأصـولية عند الغرب .

فنحن نقدر احترامنا لذواتنا وحرياتنا الى أبعد حد مما يحول دون قبولنا أية عقيدة تطالب باحتكار الايمان بها ، بغير برهان كاف حتى ان ساعدنا ذلك على التحرر من أثقال المسئولية الفردية .

وفى موقفنا التاريخى الحالى ، فان الطريق المفتوح الوحيد المتاح لنا هو التمعن فى شتى بدائل الحياة القائمة ، وأن نفحصها وندقق فيها دون تقيد بأى شيء ، وبذلك نستطيع الاهتداء الى غاية مشبعة بالحياة لحياتنا . ولقد ألفنا هذا الكتاب لمعاونة القارىء فى هذا السعى ، ولم نهدف اطلاقا الى تقديم اجابات جاهزة ، ولكنا اكتفينا بالقاء ضوء ساطع على الاتجاهات الميسورة لنا . وعلى الرغم من أن مهمة الكتاب أساسا هى أن يكون مرجعا فى الاتجاهات السلوكية ، الا أنه يتعين عدم النظر الى ما يحتويه من أفكار على أنه مادة أكاديمية تستوعب بنفس طريقة استيعابنا للمعادلات الرياضية . وعوضا عن ذلك ، يتعين على القارىء « التشبع بنظريات » الحياة الكريمة المعروضة هنا ، وأن يحاول مخلصا تقرير أيها الأجدر بالدفاع عنها ، وتحقيقها . اننا سنتناول فى هذا الكتاب مسألة من أكثر المسائل خصوصية وأصولية فى الوجود يعنى سنحدد ما هو افضل طريق علينا أن نتبعه فى حياتنا .

بيرتون بورتر

أولا ـ طبيعة الأخـلاق

لا يقنع البشر بالاكتفـاء بعيش الحيـاة ، ولكنهم يرون انفسهم مضطرين الى تقييم وجودهم ، وتحديد هل يحيون حياة كريمـة أم حياة بشعة . فهم يسعون للحكم على قيمة الأهـداف التى يسعون لتحقيقها والغايات العريضة الكامنة وراء ما ينهضون به من أفعال . فهم يريدون معرفـة هل يوصـف مسلكهم نحو الآخـرين بالصحـة والمعقولية ، أم أنهم كانوا بعيدين عن الحق والانصاف ، ويستحقون ـ بمعنى ما ـ اللوم من الناحية الأخلاقية . انهم يريدون تبرئة ساحتهم فى نظر انفسـهم ، ويريدون التيقن من أن ما اختـاروا من أسـاليب للحياة لا تتصف بخيريتها فحسب ، ولكنها تتبع على نحو صائب أخلاقيا .

وباختصار ، ان الناس يتأملون حياتهم من خلال طريقتهم لعيشها ويقيسـون مسلكهم بالرجـوع الى مثل أعلى يستولى على وجـدانهم ويشعرهم بأنهم حيال محك خارجى ، يصفه البعض بأنه « الله » ، ويصفه البعض الآخر بأنه الضمير ، ويمثل فى نظر آخرين نفسـا عليا تسوقهم قدما الى ما وراء النفس التى تحيا فى « الآن » ، وأيـا كان الاسم الذى نطلقه على هذه القوة العليا ، فاننا نشعر بوجودها عندما نتمعن وننظر داخل أنفسنا ونتخذها دليلا للتفرقة بين الحياة الآدمية وحياة الدابة . ولربما توافر الوعى للدابة ، وقد تتميز الأنواع الأسمى منها بدرايتها بذاتيتهـا وقدرتهـا على الاستنتاج واستخدام الرموز فى تعاملها ، ولكنها لا تشـعر بالندم لأنهـا أفسدت حياتهـا ، ولا تشعر بالارتياح عندما تحقق ممكناتها . فلا وجود لحيوان قادر على تجربـة الاحساس بالفضيلة أو الأسـف أو تأنيب الضـمير أو لوم النفس أو البرء من الجرم .

وهكذا يبين وجود حوار داخـلى دائر داخل كائنـات البشر ، بالمقدور أيضا أن يتحول الى صراع يدور داخل النفس ، عندما يتخذ شكل تضارب فى القيم يولد اختلافا أساسيا . ويعنى الناس بالدفـاع عن المبادىء التى يعتنقونها من أجل اقناع الآخرين أو اقناع أنفسهم ،

ويستشهدون فى هـذا السبيل بمبررات حسـنة لتدعيم التزاماتهم السلوكية . وبعبارة أخرى ، انهم يشعرون بالحاجة الى اقتحـام عالم المساجلات الأخلاقية ، ويحـاولون اقامة ركائز قوية لدعم تلك القيم التى تعد أساسية لحياتهم .

ولكن كيف يتيسر اثبات احقية القيم ؟ فالمشاحنات التى تدور حول الوقـائع العلمية بالمقدور حسمها بسهولة بالاعتماد على الاختبارات التجريبية المستقلة التى تؤدى اما الى تأييد المزاعم الخاصـة بالعالم الفزيائى أو تدحضها ، فيتخذ البرهـان شكل تفاعل الغازات أو تغير لون ورقة عباد الشمس أو ظهور جسيمات ما فى الميكروسكوب (المجهر) . ولكن كيف يستطاع اثبات أى السبيلين له الأولوية ؟ : التفانى فى سبيل الآخرين أو التركيز على انماء الذات ؟ ، أو هل يصح جعل الولاء يتجاوز قيمة الأمانة ؟ . الظـاهر انه من المتعذر حل الخلافات السلوكية على نحو موضوعى ، ومن ثم فيكفى بشأنها الاقتناع بوجود اختـلافات بين الأفراد فى الذوق والتوجه نحو الآخرين . ولعل برهنة القيم ــ بحكم طبيعتها ــ أمر مستحيل . وأقصى ما يستشف من المواقف الأخلاقية التى يتبعها البشر هو وجود أعراف فرضـها المجتمع ، أو الأبـاء ، واستوعبها الأبناء ، فعندما يقول فلان : « يجب الحفاظ على العهد » فانه لا يعنى أكثر من مجرد التعقيب فى صورة حكمة مستخلصـة من سيرته الذاتية ، وبذلك يكشف عن سيكلوجيته كشخص أكثر مما يكشف عن طبيعة الوعود .

وكم نشعر باغراء كبير للايمان بمثل هذه النتيجة المستخلصة ، عندما نواجه بمشكلة تبرير القيم ، ولكن هـذا الايمان لا يصمد طويلا امام اى بحث مدقق . فبمعنى ما ، فانه لا يصح أن يوصف بالنتيجـة المستخلصـة ، والأصح هو وصفه بحـالة نفض أيدينا من مواصـلة البحث ، فما أشـبه اعترافنا بذلك بصيحة نطلقها كدليل على شعورنا بالحق ، أما ما يعنيه الناس ــ عادة ــ عندما يقولون أن القيم أكبر من أن تخضـع للتبرير فهو شعورهم بالاحباط لشعورهم بالحيرة تجـاه أحكام القيمة ، وهل يصفونها بالصحة أو الخطـأ ؟ غير أن عدم معرفـة كيفية تبرير القيم شىء ، ومعرفة عدم أمكان تبريرها شىء آخر .

ومن الحق أن المشكلات الأخلاقية لا تحل باتباع طريق التجربة ، يعنى اعتمادا على نوع المشاهدات والاختبارات الشائعة فى علم الفيزياء . غير أن هذا لا يعنى عـدم وجود معـايير لتحديد ماهيـة المثل العليـا

للسلوك والممارسات السلوكية الأقرب الى الصواب . وعلى الرغم من ان المبادىء التجريبية العلمية ليست المبادىء المستعملة فى الأخلاق ، الا أن هذا لا يعنى عدم وجود معايير للفصل بين القيم الصحيحة والقيم الباطلة ، أو الاعتقاد بأن غاية جميع القيم الأخلاقية هى عكس الخلفية الاجتماعية النفسية التى نحيا فى ظلها .

غاية المعقولية (★)

المعيار المتبع غالبا فى علم الأخلاق هو معيار « المعقولية » بمعنى ان النظرية الأكثر توافقا والعقل يحكم عليها بانها حقيقية . وزيادة فى التخصيص ، نقول ان معيار المعقولية يعنى ضرورة توافر ثلاثة شروط فى النظرية الأخلاقية . أولا — توافقها مع نفسها ، ومع ما يترتب عليها . ثانيا — ارتباطها بالوقائع موضع البحث وعدم تعارضها معها . ثالثا — قدرتها على التزويد بأكثر التفسيرات احتمالا للتجربة الانسانية ، ويحتاج كل معيار من هذه المعايير الى شىء من الشرح .

١ — ربما كان من التناقض — مثلا — الزعم بأن جميع الأحداث تقع تبعا لمخطط الهى يتحكم فى الكون ، والاعتقاد بأن الناس مسئولون عن حياتهم . ولقد أتبع هذا الموقف فى عهود مختلفة من تاريخ الفكر من قبل لاهوتيين من أمثال لوثر وكيركجورد والقديس اغسطين (١) الذين حاولوا رفع التناقض بوصفه بأنه سر من الأسرار الخفية ، غير أن هذا الموقف لا يبدو شيئا أكثر من مجرد التملص ، لأنه يدل على نزعة نكوصية تجنح الى اتباع موقف تقييمى فى محاولتها لتفسير ما لا يفسر . فلو صح أن جميع الأحداث مقدرة سلفا ، فيتعين أن تكون كل الأفعال — ضمنا — كذلك ، ومن ثم فان الناس لن يكونوا مسئولين عن تصرفاتهم ، فلو صح أن أى انسان ما كان بمقدوره أن يفعل غير ما فعل ، فانه سيكون محروما من حرية الاختيار ، ويكون من المتعذر الاعتقاد بأنه سيحاسب على ما فعل ، فاذا قال فلان « ما كان باستطاعتى ان أفعل

---

(١) انظر مارتن لوثر : The Bondage of the Will ترجمة H. Cole وانظر ايضا S. Kierkegaard. Fear and Trembling and the Sickness unto Death ترجمة W. Lowrie و St. Augustine, The City of God ترجمة M. Dods

(★) Reasonableness

غير ذلك » سيكون قوله إعتذارا كاملا ، يعفيه من المسئولية عن كل ما فعل .

وهكذا ينسخ مثل هذا التناقض النظرية في حالتها الراهنة . ويبين من هـذا المثل نوع التفكير المشوش الذى يتعين تجنبه لو أردنا الاهتداء الى موقف فلسفي سليم . فليس بمقدورنا ــ منطقيا ــ اضفاء المصداقية على ما يفتقر الى المصداقية ، مثلما لا يحق لنا الشك فيما لا يصح أن يتطرق اليه الشك .

وعلى سبيل الاعتراض ، لابد من القول بأنه لا وجود لأى تناقض فى الحكم الذى جاء فى اللاهوت المسيحى بأن الله يعرف سلفا جميع ما سيختاره البشر من أفعال ، وان كانوا يتمتعون رغم ذلك بالحرية فى اختياراتهم . وبعبارة أخرى ، فان الناس سيكونون محرومين من الحرية والمسئولية عن افعالهم لو كان ما يفعلون مقدرا سلفا ، وليس مجرد شيء يمكن التنبؤ به ، وبالاستطاعة توضيح ذلك بالتشبيه الآتى : فأنت اذا عرفت انسانا ما معرفة جيدة ، فانك ستكون قد عرفت اختياراته التى يتميز بها ، يعنى الاختيارات التى يجريها بصورة متطابقة . غير ان هذا لا يتضمن القول بأنه ملزم على أن تكون أفعاله متمشية هى وما صمم على القيام به ، وكل ما يعنيه ذلك هو أنك تعرف أنه لن يتخذ قرارا مختلفا ، اذ لا تعنى حقيقة امكان تنبؤك ــ على وجه الدقة ــ كيف سيتصرف شخص ما إنه كان مرغما على إتباع مسلك بالذات .

وهكذا يبين أن التنبؤ لا يعنى افتقاد الحرية . وكل ما يعنيه هو التنبؤ بأن الشخص لن يفعل ما كان يتوقع ان يفعله . إن الشخص قد لا يتصرف تصرفا مختلفـا ، وان كان هذا لا يعنى عدم امكان قيامه بفعل مختلف ، وبذلك يكون اللاهوت المسيحى لم يقع فى تناقض عندما قال ان المعرفة المسبقة لا تجر فى ذيلها الحرمان من الاختيار . فمعنى هذا الاعتقاد هو أن الله بحكم معرفته وعلمه بكل شيء يعرف كيف سنتصرف بالرغم من أن القرار هو قرارنا ، والبشر مسئولون عن أفعالهم حتى وان عرف الله مسبقا كل فعل سيختارون القيام به .

والهدف من هذه الأمثلة هو اثبات أن التوافق مطلب اساسى كأحد مقومات اية نظرية مقبولة . والاعتقـاد بأن الناس مسئولون عن تصرفاتهم لا يتوافق هو والاعتقاد بأن الكون خاضع لحتمية مسبقة ، ولكنه يتوافق والنظرة التى ترى أن الله يتنبأ بكل ما يقع من أحداث .

وإذا أردنا انشاء أخلاقيات تدور حول أحد المذاهب الدينيـة ، فانه سيتوجب آنئذ مراعاة هذه الناحية .

٢ ـ ولكي نصور النقطة الثانية ، ونبين وجوب مراعاة الجوانب الوثيقة الارتباط ، وتجنب تناقضها ، فلنرجع الى الفلسفة القديمة . فلقد اعتقد الفيلسوف اليوناني أفلاطون(٤٢٧ ق.م — ٣٤٧ ق.م) في جانب من نظريته الأخلاقيـة ، بأن الفضيلة علم . وفسرت هـذه العبارة الحـافلة بالخفايا على أنحاء شتى ، غير انها في أحد معانيها تعنى ان السلوك الأخلاقي وليد المعرفة الخاصة بطبيعة الخير ، وانه بالمقدور نسبة الأفعال الخاطئـة الى الجهل بالخير . وكان أفلاطون يرى أن لا أحد ممن يعرفون ماهية الخير يفعل عامدا ما هو شر ، ومن ثم يكون الشر كلية نتيجة خطـأ البشر في معرفة ما هو خير على نحو شـبيه بما يفعله الطفل عندما يأكل بشراهة — من باب الجهل — المزيد من الحلوى ، دون أن يدرك ما سيصيب معدته من جراء ذلك ، واذا اعتمد الشخص على الحكمة سيكون بمقدوره أن يحسن الاختيار . وعلى هذا تكون التربيـة الأخلاقية من المقومات المطلوبة سـلفا لتحقيق السـلوك الأخلاقي ، لأن كل من يعرف الخير سيتصرف آليا تصرفا خيرا .

قد يغتفر لافلاطون ما يبدو في نظر العقليات التي جاءت في عهـد ما بعد فرويد مجرد افتراض ساذج ، غير أن المفكر الحديث الذي يخفق في مراعاة كشوف التحليل النفسي لن يستطيع التصدي لمـا سيوجه اليه من نقد . وهكذا فاذا زعمت أية نظرية معاصرة أن الناس يتصرفون دوما تصرفا عقلانيـا ، تمشيا مع ما يعتقدون أنه خير لهم أو للآخرين ، فان مثل هـذا النظرية ستوصم بالسذاجة وعدم الكفاية ، فلقد بين فرويد وآخرون أن الناس يتصرفون على نحو بعيد عن العقل وبطريقـة مدبرة حتى بعد أن يدركوا الخطـأ الذي وقعوا فيه . فالناس من أثر الاحباط والشعور بالذنب وخضوعا لبعض الأفكار المتسلطة والخوف ، وبتأثير دوافع عدوانية ، تعقب القلق .. وهكذا .. ، قـد يعاودون ارتكاب الأفعال الضارة رغم معرفتهم بالخير ، واختلافه عن الشر ، وفي الحق فان تصـور الذنب وتصور الخطيئة قد يستلزمان دراية مسبقة من الشخص باقترافه للخطـأ ، ولقد اضـاع الأخلاقيون جهـدا كبيرا في محاولة شد أزر ضعاف الارادة حتى يتمكنوا من مواجهة المغريات ، ولم يفعلوا الشيء نفسه في حالة ضعاف العقول . فلقد وجدت فكرة الأكرازيا(*)

(*) Akrasia

حتى عند اليونانيين . وتحدث عنها أرسطو وشرحها على أنها تعنى معرفة ما ينبغى على الشخص القيام به ، وان كان لا يعرف كيف يفعل ذلك ، فنحن نشعر بالندم للأشياء التى قمنا بها ، ونأسف لما لم نفعله . وفى كلا الحالين ، فاننا نعى أخطاءنا !

وباختصار ، فان الحقائق الوثيقة الاتصال بالنفس الانسانية قد استبعدت من نظرية أفلاطون . ويضعف هذا الاستبعاد الزعم بأن الفضيلة علم (أو حرفة) . فلم يعر أفلاطون اهتماما مناسبا للرأى القائل بأن مبادىء الشخص قد تكون أحيانا أقوى من شخصه . وبالاستطاعة توجيه النقد الى أية نظرية أخلاقية تخفق فى النظر الى عوامل على هذا القدر من الأهمية ، باعتبارها تمثل فجوة خطيرة . فقد تتماثل « خطايا » الاستبعاد Omision هى وخطايا « الالتزام » Commision

وبوسعنا الاهتداء فى مذهب القوة الكونية الاقتصاصية retributive universe الى مثل للمعيار الثالث الذى ينص على وجوب قيام أية نظرية بتقديم أكثر تفسيرات التجربة الانسانية احتمالا .

اذ يشعر الناس أحيانا بأن أخطاءهم ستعرف وستجازى من قبل سلطة خفية للعالم تتسم بالعدالة فى أحكامها . وتعرف هذه السلطة عادة باسم الله . ولكن لا يلزم أن تتخذ هذه السلطة شكل قوة أخلاقية غير محددة المعالم ، أو شكل نظام آلى من المثوبة والجزاء ، فبالمقدور أن تكون مسئولة أيضا عن جميع مباهج الانسان ، ومعاناته ، كما هو الحال فى مفهوم البوذيين والهنود لكلمة « كارما » . فأيا كانت الصفات (أو الأوصاف) ، فان الناس قد يعتقدون أنهم يحصدون ما يبذرون . وعندما تدق القارعة ، فان هذا سيعنى اقترافهم لخطأ ما . ومن الصيحات المألوفة لنا عندما نصاب بمرض أو نلفى انفسنا ضحايا لكارثة طبيعية قولنا : « ماذا جنيت لكى يقع لى ذلك » . اذ كانت هذه نفس صيحة سيدنا ايوب فى العهد القديم . انها صيحة صادرة من شخص قويم الخلق يخشى الله ، عانى ما لا حصر له من المصائب . وهى أيضا صيحة كل انسان مطحون سحقته الكوارث ، من أولئك الذين يعتقدون فى وجود نظام اقتصاصى ، ومن ثم فانه لجأ الى التنقيب والتوجع محاولا اكتشاف الخطايا التى تسببت فى تعرضه لهذه

العقوبة (٢) . فنحن نقول « ولماذا أنا بالذات » ، ولا نعنى بهذه العبارة فقط التنقيب داخل أرواحنا وادمغتنا بحثا عن سبب ذلك ، وانما نعنى أيضا التنقيب داخل روح الكون أيضا ، ونعجب عندما نتساءل : هل هناك عدل وانصاف ، وهل نستحق ما يحل بنا من أوجاع .

ولكن عندما نصل الى هذه النقطة ، وعندما نتشكك فى أحقية معاناتنا فاننا قد نساق الى الشك فى فكرة خضوع الكون بأسره لمبدأ الاقتصاص . اذ يبدو أى نظام للمثوبة والعقوبة شديد الاعوجاج بحيث يبدو اى نظام من هذا القبيل عديم الفاعلية البتة . فكثيرا ما نلاحظ اناسا يتصفون أساسا بالفضل يتعرضون لمأساة تلو الأخرى ، بينما يتمتع بعض اصحاب الخلق المرذول بحظ يثير الدهشة ، ويشقون طريقهم فى الحياة بغير أن يمسهم أى ضرر . ولا يقتصر الأمر فى توزيع العناء على الابتعاد عن الانصاف ، اذ ليس هناك اى تناظر بين مقدار العناء وبشاعة انتهاكات الناس . فلا تناسب فى الأغلب بينهما . ونحن نتطلع الى ساحات القضاء باعتبارها دورا للعدالة ، أما فى العالم الفعلى فنادرا ما يكون هناك تناسب بين العقوبة والجرم .

واذا توخينا البساطة سنقول ان الكون لا يتسم بالضرورة بالانصاف . اذ لا تؤيد تجارب البشر فكرة تعرض من لاخلاق لهم من البشر للشرور الطبيعية ، ومكافأة الأخيار بالسعادة ، فالظاهر أن المطر يسقط على الأخيار والأشرار على السواء .

والتفسير الأقرب للاحتمال لسؤال لماذا يتعرض اناس بالذات للمصائب هو انهم تصادف أن كانوا فى هذا الموضع من الأرض حيث وقعت الواقعة ، التى قد تحل فى شكل عاصفة عاتية ، أو زلزال ، أو بركان . وبالمثل فان السبب الذى جعل بعضا يصاب بالحمى المخية

(٢) وحتى حقيقة قابليتنا للفناء فانها قد تدفعنا الى التساؤل عن الجرم الذى اقترفناه حتى نستحق الحكم علينا بالموت . وتضرب القصة التوراوية عن السقطة على أوتار هذا الضرب من الفكر . فتفسر الموت على انه قد جاء كجزاء للاثم الذى ارتكبه آدم ، والذى ورثه الجنس البشرى عن بكرة أبيه . ويتضمن ذلك أيضا الاعتقاد بأن يسوع قد مات للتكفير عن خطايانا ، واننا اذا آمنا به سنكتسب حياة سرمدية .

الشوكية أو سرطان الدم هو بعض كائنات ميكروسكوبية من الحياة تصادف أن وجدت داخل أجسامهم . ولا يبدو أن هناك صلة ما بين هذه الأشياء ، وبين الطابع الأخلاقي للشخص . وسيبدو أى اعتقاد مغاير لذلك موقفا غير معقول ، ربما رجع الى اشتهائنا للعدالة ولكنه لا ينسب الى التجربة أو المنطق .

هذه اذن هى المعايير الثلاثة للمعقولية التى يجب أن تتوفر فى أية نظرية أخلاقية حتى ينظر اليها بعين الجد . ان هذا يعنى أن صورة التبرير الأخلاقى تختلف يقينا عن صورة البرهان العلمى التجريبى ، لا من ناحية كونها أمرا ذاتيا ، لأنها تتصف بالمثل بموضوعيتها . ومن هنا فلا يعد رأى اى شخص خيرا بالضرورة اذا اعتقد شخص آخر ذلك . فكما رأينا ، ان النظريات الأخلاقية تتفاوت فى درجة قيمتها بمقدار امكان الدفاع عنها دفاعا عقلانيا ، وتؤيد ما ذكرنا ملاحظة فولتير « بأن الناس سيستمرون فى ارتكاب الشرور ما داموا لا يتوقفون عن تصديق الحماقات » ، وييسر لنا الفحص العقلانى للمعتقدات تجنب ما يتسم منها بالحماقة ، والعواقب الضارة التى قد تترتب عليها اذا قبلت كحقائق .

(بطبيعة الحال ، لا ينبغى أن يستنتج مما قيل ان العلم لا يتبع العقل فى خطواته ، وانما يجب أن يستنتج أن للعلم جانبا تجريبيا أيضا . ونحن نطلق كلمة « علم » على أى مجال لا من ناحية موضوعه ، وانما من ناحية المنهج الصارم الذى يتبعه عند تناول الظواهر التجريبية .. فالفلك والتنجيم كلاهما معنى بالنجوم والكواكب ، ولكننا نطلق على أحدهما فقط كلمة علم . والأمر بالمثل فى حالة الخيمياء والكيمياء . ان المنهج العلمى هو الذى يميز العلم ، الذى يعنى فعلا عقلانيا على درجة عالية من السمو يتضمن صوغ الفروض والتجريب الذكى ، والمشاهدة والتحليل الاحصائى واختبار القدرة التنبؤية للفرض) .

تبرير اتباع العقل

قد يوجه هنا اعتراض يرى أن معيار المعقولية الذى اتبعته الأخلاق فى كل معاييرها الفردية قد اعتمد على قبول العقل كمقياس لقياس الحقيقة . ويتصف مثل هذا القبول بالانحياز والتعسف ، فلماذا يمنح العقل امتياز تقرير مدى قيمة أية فكرة ؟ .

ويبدو هذا الاتهام مستصوبا ، وان كان الأرجح وصفه بالغرابة لأنه ارتكز على العقل عندما تشكك فى العقل ! ومن الناحية الفعلية ، فان هذا الموقف يفترض افتراضا مسبقا أن المحاجاة المعقولة لابد أن تتحقق عن طريق مهاجمة العقل عقلانيا ومن يرفض الاستدلال عن العقل يقف على أرض أشد صلابة ، وان كان قلائل يرضون عن الاحجام عن ذلك عن طريق الصمت ، أو توجيه الصفعات اليه ، كما يحدث فى البوذية Zen . وبمجرد دخولنا فى نقاش عقلانى حول صحة أحكام العقل ، فاننا نكون قد سلمنا بالهزيمة ، لأننا نكون قد أعدنا توكيد دور العقلانية فى ذات الوقت الذى ننكر فيه دورها .

وعادة تشن الحملة ضد العقل عندما لا يرضى الشخص عن النتائج التى قد تدفعه الحجج العقلانية الى قبولها . وما اشد شبه هذا الموقف بمن يركل لوحة الشطرنج عندما يسمع منافسه يقول « كش ملك » !

وبمنتهى الانصاف ، تتعين الاشارة الى أنه على الرغم من عدم قدرتنا على المحاجاة العقلانية ضد استعمال العقل ، الا انه يتساوى فى السخف وهذا الموقف أن نحاجى دفاعا عن العقل بارسال الحجج العقلانية تأييدا لهذا الاختيار ، لأننا فى هذه الحالة نكون قد سلمنا بأننا قد نجحنا فى برهنة هذه المسألة ، أى افترضنا مسبقا الدور الفعال للعقل ، بينما تكون هذه المسألة بالذات مازالت موضع بحث ، ولكننا فى هذه الحالة تكون قد وصلنا الى أقصى ما يستطاع الوصول اليه فى الناحية الابستمولوجية ، أى الى موقفنا الأساسى عن كيفية الحصول على معرفة يعتمد عليها ، فاذا قبلنا عند هذه النقطة التسليم بأولوية العقل ، فاننا لن نستطيع القيام بأية خطوة أبعد للتيقن من قرارنا . فليس بمقدور أحد تدعيم العقل بالرجوع الى معقوليته . واذا رجعنا الى أى نوع آخر من البرهان كالبرهان المعتمد على الحدس أو التجربة ، لن يكون من حقنا القول بأن العقل هو الوسيلة الأساسية للمعرفة .

ولكن على الرغم من أن وصف العقل بالمعقولية لن يساعد على تعزيز مكانته ، الا أن هذا الموقف أفضل حالا من موقف التناقض الذاتى الكامن فى مهاجمة العقل ــ عقلانيا ــ أو باسم العقل . وفضلا عن ذلك ــ فثمة اعتبارات تبرر رفضنا النظرة اللاعقلانية ، أهمها هى النتائج التى ستترتب ــ ضمنا ــ على هذه النظرة .

فاذا رفضنا العقل كمعيار ، فاننا بذلك نكون قد أقحمنا رغباتنا ونزواتنا وأهواءنا بلا كابح باسم الانصاف والمنطقية والتماسك ، بل والتحرر والابتعاد عن الحمق . فقد نتهم الأبرياء بارتكاب أفظع الجرائم لأننا نمقت مظهرهم الخارجي ، أو نعتقد فى وجود أرواح كامنة داخل الجمادات ، التى نراها قادرة على اتباع الارادة فى سلوكها ، ولا بأس فى مثل هذه الأحوال من أن نأكل نشارة الخشب كغذاء ، أو نخفف ظمأنا بسف الملح ، أو نقبل المذهب السياسى الذى يصف العبودية بالحرية ، أو نصف شيأ ما بالفخامة ، وبالضآلة فى ذات الوقت ، أو بخشونته ونعومته معا ، أو برطبه ، وجفافه أيضا ، واذا وصفنا الأشياء على هذا النحو ، سينتهى بنا الأمر الى افتقاد أى معيار نرتكن اليه للتفرقة بين المعقول واللامعقول . ولن يحول اتصاف اية نظرية بلامعقوليتها أو افتقارها للمعنى دون قبولنا لها . واحتمال التعرض للخداع والضرر عند اتباع مثل هذه النظرة ، مدمر ، ويمثل دليلا قويا ضدها . فاذا كانت العواقب المترتبة على موقف ما غير مقبولة ، فان هذا سينعكس على قيمة الموقف نفسه . ومن هنا فليس من الأمور التى تقبل التبرير تخلينا عن الأساس العقلانى الذى نضع أقدامنا فوقه . والأصح هو أن معيار المعقولية هو أنسب وسيلة للتيقن من الحقيقة . ولعل ما قاله باسكال عن « ان القلب له مبرراته » (٣) صحيح . ولكنا فى حاجة الى عقولنا لتقرير هل اعتمد القلب على مبررات سليمة . وان ما حدث من انتحار جماعى حديثا فى جوانا (*) لتسعمائه شخص كانوا يتبعون زعيما متعصبا بحمية وحماس وبلا عقل الى درجة استسلامهم للموت لدليل بشع على صدق هذه الحقيقة .

الأخلاق والعلم

يتمتع العقل فى ميدان الأخلاق ــ بصفة خاصة ــ بقيمة كبرى ، فكما سبق أن بينا ، ليس للمنهج التجريبى المتبع فى العلم دور كبير فى البت فى القضايا الأخلاقية . وفى الحق فان الأخلاق تعمل فى مجال متمايز عن مجال العلم من جملة نواح . وتستحق الاختلافات بين هذين المجالين الكشف عنها .

---

(٣) Pensée. B. Pascal ترجمه الى الانجليزية W.F. Trotter
العبارة بالفرنسية هى Le coeur a sés raisons que la raison ne connait pas
(*) Guyana

اذ لا يقتصر الأمر على وجود اختلاف من ناحية المنهج . فالعلم أساسا دراســة وصفية وتفسيرية ، بينمـا تعنى الأخـلاق بالتقييم والتشخيص . وبعبارة أخرى ، فان العلم يتعامل هو والعالم المـادى ، ويحاول مستعينا بالمشاهدة والتجريب وصف المظـاهر الفعلية للعالم ، وتفسيرها . أما الأخـلاق فانها تخص عالمـا أكثر خفاء . انه عـالم التقييم الأخلاقى . فهى لا تهتم بتحديد ماهية حالات الأشـياء موضع البحث بقدر اهتمامها بما ينبغى أن تكون عليه هــذه الحالات ، أى ليس بنطاق الأحكام الفعلية ، وانما بأحكام القيمة .

فمثلا بمقدور علماء الكيمياء تعريفنا الأثر القاتل لمـادة الاستراكنين وقــدرة الاستربتومايسين على عـلاج أمراض معينــة ، ولكن ليس بمقدورهم اخبارنا هل نســتعمل الاستراكنسين أو الاسترابتومايسين . فبحكم كونهم علمــاء للكيمياء فانهم ليســوا أهـلا للبت فى المســألة الأخلاقية المترتبة على اغتيال أحد الطغاة ، ولا تمتد خبرتهم الى بحث ما يتجاوز مسلك العناصر الكيمائيــة . وعلى نفس النحو ، فبمقدور علماء الاجتماع أن يقرروا هل يرجع ارتفاع نسبة الطـلاق فى الولايات المتحدة أساســا الى تدهور الدين وما تبع ذلك من فقــدان الايمــان بقدسية نظــام الزواج ، ولكن ليس بمقدورهم بوصفهم علمــاء اجتماع اصدار أحكام أخلاقية عن أحقية نظام الزواج ذاته وجدارته بالبقاء ، وبعبارة أخرى ، فباستطاعتهم ان يأتوا بتفسير للأسباب الخاصة بتكوين الظاهرة الاجتماعية ووظيفتها ، ولكن لا يحق لهم تقييم هل يعد الزواج اسهاما فى تحقيق الحيــاة الكريمة ، أو معوقا لها . وحتى اذا استطاع علماء الاجتماع الاشــارة الى ما تحققه الصلة الزوجية من استقرار وأمان للوجود الانسـانى ، الا أن هــذا لن يساعدنا على تعريف هل الزواج جدير بالبقاء ، لأن قيمة الاستقرار والأمان لن تتبين الا بعد النظر الى عوامل أخرى كانمــاء الشخصــية والانفتاح والحرية . ويلوذ علمــاء الاجتمــاع بالصــمت عندما تعترضهم أية مســألة من هذا القبيل ، لأن مهمتهم تقتصر على وصف الظواهر الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية. فعلماء الأخلاق هم المختصون بمجال أحكام القيمة .

ولا يقتصر الأمر على وجود حوائــل تحول دون تدخــل العــلوم الفزيائية والاجتماعيــة فى عالم التقييم ، ولكن الأخـلاق عندما تقوم بالتقييم ، فانها لا تكون معنية أساسا بالوقــائع العلميــة الخاصــة بالعالم ، لأن أحكام القيمة لا تستند الى بينات قائمة بالفعل ، وقد تشير الأخلاق الى الوقائع عندما تستنبط متضمنات أية نظريــة ، أو عندما

تبين العلاقة بين السلوك الفعلي والسلوك المثالي ، ولكنهـا لا ترتكن الى الوقائع كأساس لأى نسق من القيم .

فالوقائع لا موضع لها فى تحديد القيمة . وليس هناك تأثير للكيفية التى يسلكها الناس عند تقرير كيف ينبغى أن يسلكوا . فهى لا تضيف أو تنتقص من اى مثل أعلى للسلوك الانسانى ، ومسـألة كيف يعمل العالم (بفتح اللام) لا موضع لها عند تقرير أى مبدأ علينا أن نتبعه . انها تترك مسألة الحق والخطـأ بلا مساس أساسا ، ويساعد المثلان الاتيان لزيادة توضيح هذه النقطة :

١ — يرى مذهب الأنانية السيكلوجية (*) ان الكائنات البشرية قد خلقت على نحو يدفعها الى الميل الى اتباع سلوك يتوافق وصالحها الذاتي . وتدعيما لهذا الموقف يشير انصـار هذا المذهب الى « مبدأ اللذة » الذى وصفه زيجموند فرويد ، وذكر فيه أنه تمشـيا وهذا المبدأ فان النـاس يبحثون غريزيا عن اشـباع رغبتهم فى اللذة ، وتخفيف وطأة التوتر والقلق . ويردفون قائلين ان الطبيعة الحيوانية هى التى تدفع الناس الى البحث عن الاشباع لذاتهم ، وتجنب أى شعور بالجهد الشخصى . وبعبارة أخرى ، فان الناس يضعون دائما صالحهم فوق صالح الآخرين ، ويسلكون مسلكا أنانيا ، وليس مسلكا غيريا ، وعندما يوضع الناس فى محك الاختبار بين مساعدة الغير ومساعدة انفسهم ، فانهم يختارون انفسهم أولا . وهذا أمر طبيعى .

ففى نظر عالم النفس المؤمن « بالأنانية » كمبدأ اسـاسى ، فان الغيرية اما أن تكون حالة نادرة تماما ، وتكون محض خرافـة ، لأننـا بعد البحث والتحليل تتبين أن كل فعل زعم أنه لا أنانى قد وقع بدافع اهتمامات انانية . وقد يتظاهر الناس أمام الآخرين (أو بينهم وبين انفسهم) بأن أفعالهم تستند الى غايات سامية ومثل انسانيـة عليا ، ولكن هذه المظاهر لا تزيد عن مجرد أقنعة يتخفى التماس النفع وراءها ، ولربما أقدموا على أداء أفعال تساعد الآخرين ، ولكنهـا لن تزيد عن وسائل لافادة انفسهم ، لأنه عندما تتعارض مساعدة اى فرد آخر مع الصالح الشخصى ، سيتوقف آنئذ على الفور هذا المسلك . ان الناس لا يتصفون بالكرم الا فى الحالات التى توافقت فيها مساعدتهم للآخرين

(*) Psychological egoism

هى ومساعدتهم لأنفسهم ، وهـذا يثبت أنهم أساسا أنانيون على طول الخط ، أى يفعلون أفعالا غيرية لأسباب أنانية ! .

وردا على الاعتراض الذى يستند الى ما يلقاه الأبطال العسكريون من اعجاب لشجاعتهم البعيدة عن الأنانيـة ، وتفانيهم فى خدمة بلادهم ، فان عالم النفس المؤمن بمبدأ الأنانية يجيب على ذلك بأن الأبطـال بحكم شخصياتهم اناس يبحثون عن التميز الشخصى والارتقاء والشهرة . ان الدافع وراء أفعالهم هو رغبتهم فى تضخيم ذواتهم . واذا أشـار أحد الى أفعال الخدمة الاجتماعية ، فان عالم النفس (مذهب الأنانية) يدحض هذه الحجة بتذكيرنا بأن الدعاية على نطـاق واسـع هى ما ينشده الانسان عندما يحرص على تعريف الآخرين بما يتحلى به من كرم ، لأنهم « لا يرمون خبزهم أو رزقهم فى المـاء » . ويقـال أيضـا ان أنصـار الخدمة الاجتماعية يبحثون عن ارضاء أنفسهم باشاعة انهم يتصفون بالخيرية ، ويشعرون بالتفوق على المحتـاجين الذين عملوا لمساعدتهم . وينظر « الأنانيون » حتى الى الاستشهاد على أنه فعل مصمم بحيث يحقق اعتراف أبناء وطن الشهيد بعد وفاته بما أسداه لهذا الوطن ، بل وقد يرسم قديسا . وقد يؤثر الشهيد أن يحيـا حياة قصيرة حافلة تصـل الى ذروتها فى احدى اللحظات المجيدة ، على أن يحيا حياة المواطن العادى المديدة الخالية من الأحداث دون أن يعرفه أحد ، وهـكذا يكون الاستشهاد ليس من أجل الله أو البشرية ، وانما لتخليد اسم « الشـهيد » وبذلك يكون عملا متمركزا أساسـا حول « الأنـا » .

وتأسيسا على هذا التفسير السيكلوجى للطبيعة البشرية ، فان انصار « الأنانية الأخلاقية » يحاجون ويقولون أنه لمـا كان النـاس يعملون دائما لصالحهم ، لذا يتعين اتباعهم هـذا المسلك على الدوام . ويعد شيوع الأنانية فى كل مكان ذريعة لقبول مبدأ الأنانية كأسلوب صحيح للسلوك ، فالحـال الراهن يملى علينا ما يجب أن يكون عليه الحـال ، ويبين لنا نموذج السـلوك الانسـانى فى العـالم الفعلى . وباختصار ينظر الى الكشوف السيكلوجية كبرهان يثبت صحة مبدأ الصالح الذاتى فى عالم الأخلاق .

ولا يخفى أن هذا النوع من الاستدلال بعيد عن الصـواب منطقيـا ومضلل الى حد بعيد . فلا صلة بين احتمال تصرف الناس تصرفا أنانيا وبين مسألة ما يتعين على الناس اتباعه فى مسلكهم . فهـذا المسـلك

فى ذاته ولذاته لا يعرفنا هل يتوجب على الناس أن يعملوا لأنفسهم فحسب . فحقيقة أن الناس انانيون بوجه عام أو لا أنانيون ليست من المسائل الأساسية عند تقرير نوع السلوك المفضل اخلاقيا . هـذه هى النقطة بالضبط ، فليس بمقدور الأوصاف العلمية عن مسلك الناس أن تزودنا بأسس الأحكام الأخلاقية . فليست جميع التصرفات الأنانية الأخلاقية مبنية على الأنانية السيكلوجية . ولكن عندما يحدث ذلك يكون قد حـدث ارتكاب لخطـأ منطقى أدى الى استمدادهم القيم من الوقائع .

ويجب أن يذكر أيضا أن نظرية الأنانية السيكلوجية نظرية هزيلة للغاية ، ولا تصلح كأسـاس لتكوين أية فكرة ، لأنها هزيلة جدا فى تكوينها . ولنحاول أن نلقى الضوء على تقدين من الانتقادات العديدة التى توجه لهذه النظرية مما أدى الى الحكم بعبث تزكية الأنانيـة كأساس للسلوك ، ان صح أن الناس لا يتصرفون الا بدافع الأنانية .. فاذا طالبنا الناس بأن يفعلوا ما يجب عليهم فعله ، فان كلامنا لن يجدى من الناحيـة العمليـة ، ولن يؤثر على مسلكهم ، ولن يضفى عليهم أيـة ميزة اخلاقية كأفراد . فما داموا لا يملكون القدرة على الاختيار ، لذا لا يصح الثناء عليهم أو لومهم على السـواء . وبذلك تكون جميـع الأحكام الأخلاقية ــ فى الحق ــ مسألة غير ذات موضوع .

وفضلا عن ذلك ، فان عالم النفس الذى يؤمن بمبـدأ الأنانيـة يستبعد الحالات التى تبدو فيها الغيرية واضحة بأن يبين المزايا التى يحصل عليهـا الشخص كنتيجـة للفعل الذى قام به . بيد أن اثابة الأشخاص كمقابل لفعلهم الخير لا يعنى انهم قد ادوا هـذا الفعل من أجل الحصـول على هـذا الثواب . وعلى نفس النحو ، فقد يشـعر نفر من الناس بالفخر لأنهم ضحوا بمصالحهم وساعدوا الآخرين ، ولكن هذا لا يعنى انهم ساعدوا هؤلاء الآخرين ابتغاء للشعور بالزهو بأنفسهم فلا يلزم أن تكون عواقب أى فعل هى دوافع هـذا الفعل . وفيما نعرف من حالات ، لا يستبعد أن يكون الشعور بالارتياح الشخصى نتيجة عابرة اكثر من كونه قوة دافعة .

ولكن سواء استطاعت السيكلوجيـة (المؤمنة بمبدأ الأنانيـة) تقديم تحليل دقيق للطبيعة البشرية ، أو لم تستطع ، فان النقطـة الهامة التى يتعين ملاحظتها هى عدم وجود معلومة عن تصرفات الناس بمقدورها أن تساعدنا على تقرير ما ينبغى أن يكون عليه مسلكهم .

٢ ــ وثمة مثل آخر للفكر الذى أسىء توجيهه على هــذا النحو بوسعنا أن نلاحظه فى المذهب الأخلاقى المستند الى النظرية العلميــة للتطــور .

فعلوم الحياة تقبل الآن كمبدأ راسخ القول بوجود عملية انتخاب طبيعى تتخلل التاريخ البيولوجى ، وترى أن الكائنــات التى تتميز بتكوين خاص أقدر على التكيف هى وبيئتها ، وبذلك فانها أقدر على البقاء وتخليد أنواعها وأجناسها ، ولقد اختفت الكائنــات التى لم تتكيف وبيئتها فى صراعها من أجل البقاء ، ومن ثم فلم يتبق من هــذه الكائنات غير حفريات كدليل يثبت وجودها فى المــاضى على الأرض .

ولقد استطاعت بعض الكائنات الاستمرار فى البقاء بفضــل قوتها او رشاقتها ، كما استطاعت كائنات أخرى الاستمرار فى البقاء بفضــل سرعتها ودهائها . وحققت بعض هــذه الكائنات دوام بقائها بفضــل أدوات تكيفها الدفاعى كالدرع والريش والأجنحة . واعتمدت كائنــات أخرى فى هذا الشأن على حدة أسنانها أو قوة قرونها أو مخالبها . وأيا كانت الصفات المميزة للكائن ، فان كل نوع منها يفترس النوع الآخر مما أدى الى حدث قتــال دائم فى الطبيعة ، أى كفاح حيــاة أو موت للحصــول على القوت . ولم تفلح فى الاستمرار فى البقاء غير الكائنات التى تملك الصفات التى تتطلبها البيئــة ، والتى استطاعت انجاب ذرية . وكان لا مفر من تعرض المخلوقات الأقل حظــا للتهلكة من أثر ضعفها أو بلادتها أو هشاشتها .

وعلى أساس هذه الحقائق المستمدة من « التطور » أعتقد أن الطبيعة قد قدمت لنا نموذجا للســلوك الانسانى ، فكما تتبع الحيوانات فى حالة الطبيعة أو الفطرة قانون البقاء للأصلح ، ولا تحيد عنه . كذلك يتعين على « الحيوان البشرى » (الانسان) أن يتبع فى مسلكه هــذا المبدأ المسيطر . فعلينا أن نقبل القاعدة الصارمة لعمليــة الانتخــاب الطبيعى التى تنص على انقراض الأضعف وبقاء الأقوى ، بدلا من أن نحافظ بطريقــة مصطنعة على بقاء أبناء النوع الذين يفتقرون الى القدرة على الزود عن أنفسهم . فاذا نجح الناس فى الحيــاة ، فان ما يستنتج من ذلك هو امتلاكهم للقدرات التى تتطلبها الكائنات اللائقة للحياة . وتمشيا مع نفس الشعار ، فاذا أخفق الناس ، فانهم يكونون قد برهنوا باخفاقهم عدم أهليتهم للبقاء .

ومن هنا يتعين علينا عـدم تقديم العون للعاجزين وغير اللائقين أو المعوقين نفسيا وبدنيا ، لأن كل ما سيحققونه هو نقل نقصهم الى ذريتهم . نعم انهم سينجبون ذرية تنشأ محاطة بكل مقومات القصور ، حاملة بذور الضعف الوراثى ، ومن ثم فانها ستفشل فى الحيـاة ، وسوف يتعرض النوع برمته للتدهور اذا تدخلنا فى عملية الانتخاب الطبيعي باقحـام مقاييس اجتماعية كبرامج رعاية الكسـالى والرعاية الصحية للعجزة وبرامج التقاعد للمسنين . فمن الناحية الأخلاقية ، من الخطـأ اذن أن نعارض قوانين الطبيعة ، ونساوى فى المعاملة بين العجزة واللائقين فى تقديم العون للبقاء .

وسوف تناقش الأخلاقيات التطورية بتوسـع أكبر (الفصـل الثامن) ، ولكن ما علينا أن ننوه اليه الآن من الجوانب الهامة للنظرية هو محاولتها الخاطئـة استنباط مذهب فى القيم من وصف العـالم الطبيعى . ويذكر المدافعون عن الأخلاقيات التطورية انه لمـا كان مبدأ البقاء للأصلح هو المبدأ السائد الفعال فى الطبيعة ، لذا يتعين أن يكون هو هو المبدأ الأخلاقى السـائد فى المجتمع البشرى . ولكن وكما رأينا فى نظرية « الأنانيـة الأخلاقيـة » ، فانه ليس بمقدورنا أن نستنبط الينبغيات (*) من الكينونات ، لأن كينونة الشىء لا تعنى أن هذا الشىء « ينبغى » أن يكون على هذا الحال أيضا . فبالاستطاعة الحكم على السلوك بأنه قويم أو خاطىء ، يستحق الثناء أو اللوم ، ولكن لا ينبغى الاستناد فى الحكم عليه بأنه يمارس بالفعل فحسب . والأصح هو ان تحكم على السـلوك الفعلى فى العالم الانسانى أو الطبيعى تبعا لمعايير أخلاقية . ولولا ذلك لصح القول بأن « ذيل الكلب هو الذى يحركه » (أو أصل قدرته على التحرك) كما يقول المثل الانجليزى .

وفى حالة الأخلاقيات التطورية ، بالاستطاعة اثارة أسـئلة هامة عن وحشية اباحة قتل التعساء من أبنـاء المجتمع ، بدلا من الترفق واللطف فى معاملتهم . ولكن على أى حـال ، فليس من المنطقى المحاجاة بالقول بأن حقائق الطبيعة هى التى تزودنا بأسس القيم .

(*) Oughts.

الأغلوطة الطبيعانية

الاصطلاح الفلسفى للخطأ الذى يحدث عند محاولة استمداد النتائج التقييمية من المقدمات الوصفية هو الأغلوطة الطبيعانية (*) . ولقد تم الربط بينها وبين الفيلسوف الانجليزى دافيد هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) و ج.أ. مور (١٨٧٣ — ١٩٥٨) ، وان كان الفيلسوف الأخير قد حدد لها معنى أوسع أكثر من المعتاد (٤) . وتمشيا مع الرواية السائدة ، فان الأغلوطة الطبيعانية ترتكب عندما تستند الى حجة مؤداها أنه عندما تحدث وقائع معينة تخص السلوك الانسانى أو العالم الفزيائى ، فان هناك قيما معينة تتمخض عنها وتنجم عن ذلك ، وهذه أغلوطة ، فى نظر المنطق الصورى ، لأن نتيجة أية حجة استنباطية صحيحة لايمكن ان تحتوى على أى شىء ليس موجودا فى المقدمة . فليس بمقدورنا أن نبدأ من البرتقالات ، وننتهى الى نتائج خاصة بالتفاحات . انها أغلوطة طبيعانية ، لأن القيم تترتب على وقائع طبيعية ما ، على ما يقال .

(★) Naturalistic fallacy

(٤) D. Hume — فى كتاب Treatise of Human Nature و G.E. Moore فى كتاب Principia Ethica ولن يريد الاحاطة بالنقاش الفلسفى الذى دار حول الطريقة التى اتبعها « مور » لتضمين الأغلوطة الطبيعانية ، انظر كتاب A.R. White و G.E. Moore, A Critical Exposition.

اذ يذكر « وايت » على سبيل المثال : « لو اتبعنا مور وقسمنا الأفكار الى أفكار طبيعية واخرى غير طبيعية ستظهر اربعة انواع لهذا الاخفاق فى التفرقة بين الفكرتين او التصورين ، أى فى التفرقة بين تطور طبيعى وآخر طبيعى أيضا . (٢) فى التفرقة بين شعور لا طبيعى وآخر طبيعى (٣) فى التفرقة بين تصور طبيعى وآخر لا طبيعى (٤) فى التفرقة بين تطور لا طبيعى وآخر طبيعى . ولما كان مور يرى « الخير » تصورا لاطبيعيا ، فمن هنا فان الحالة الأولى لن ترقى الى تمثيل الخير ولما كانت الحالة الثانية تمثل هوية بين تصورين لاطبيعيين ، لذا سيكون من المضلل تسمية الأغلوطة التى ارتكبت هنا « بالأغلوطة الطبيعانية » . وعلى هذا النحو يتعين قصر استعمال « اصطلاح الأغلوطة الطبيعانية عن الخير » على الحالة الثالثة والحالة الرابعة . وهذه هى الأغلوطة التى اعتقد هيوم انها قد جاءت نتيجة للخلط بين ما هو كائن وما ينبغى ان يكون أو العكس بالعكس .

ويعترف مور بأن تشخيصه للأغلوطة كان متسعا لأبعد حد مما يصعب مشروعية وصفه « بالطبيعانى » ولكنه يستدرك فيقول : « اننى لا أبالى بالتسمية . أما ما عنيت به فهو الأغلوطة ذاتها » . وليس من شك أنه يصعب اعتبار هذه الاجابة تبريرا مرضيا لاستعمال مصطلح بعيد التضليل للدلالة على نوع الأغلوطة التى شرحها .

بطبيعة الحال ، فليس جميع الفلاسفة يقبلون الأغلوطة الطبيعانية كخطأ حقيقى فى التفكير . اذ يزعم بعضهم أن وصف نظرة من يخالفنا بالأغلوطة ، لا تزيد عن حيلة بلاغية من باب الفراهة (٥) . غير أنه من الصعوبة بمكان الوقوف فى وجه هـذا المنطق . اذ يتحقق عن الفصل بين عالم الوصف وعالم التقييم نفع ملحوظ ، فمثلا كثيرا ما يقع الناس فى خطأ الزعم بأن ما يرغبه الناس (وهـذه واقعة وصفية) Ipso Facto أمر مرغوب (وهـذا حكم تقييمى) ، وأن كل ما يرغبه أى شخص مقبول بحكم أنه يرغبه . غير أن ما هو مرغوب لا يلزم أن يستحق الارتغاب ، وما يرغبه شخص ما لا يلزم كنتيجة تلقائية أن يستحق الارتغاب . فقد يسعى الناس من أجل أهداف سطحية وبغيضة ، ولا يعنى سعيهم من اجلها ان هـذه الأهداف جديرة بالمتابعة . وبعبارة اخرى ، انه ليس بالمقدور تحويل أية غاية لا قيمة لها للحياة الى غاية قيمة بمجرد اختيارها ، مثلما لا يصح القول بامكان تحويل ما هو تافه الى شيء ذى أهمية بمجرد النظر اليه نظرة جادة ، فلا جدال فى وجود وسائل افضل ووسائل أسوأ للحياة . ومن ثم توصف حياة العبد وما يكتنفها من شقاء بالكآبة حتى اذا اعتقد العبد غير ذلك .

ولا يقتصر الأمر على ارتغاب الناس أشياء لا تستحق الارتغاب . فالأمر على عكس ذلك ، فالكثير من الأشياء المرغوبة ليس هناك اجماع على ارتغابها ، فمثلا نادرا ما يحدث اقبال كبير على تذوق الأدب الجيد أو الموسيقى الجيدة والتصوير الجيد . وهذا لا يعد انعكاسا لقيمة الفن ، فلعله بمعنى أصح يحمل اتهاما للذوق العام .

قصارى القول فان الأغلوطة الطبيعانية تذكرنا بأن ما يذكر عما يفعله الناس لا يتصل من قريب أو بعيد بما يتعين عليهم فعله . وهذا يردنا الى ما ذكرناه عن أن الأخلاق التى تتعامل والقيم لايمكن أن ترتكن الى العلم المعنى بوصف الظواهر وتفسيرها .

---

(٥) لابد من التنويه بأن بعض الفلاسفة المعاصرين يعتقدون ان التفرقة بين الناحية الوصفية والناحية التقييمية قد تعرضت للمبالغة لأن انصار هذا الرأى قد ظنوا فى امكان استمداد القيم ـ على نحو ما ـ من الوقائع الوصفية انظر الى الكتاب الذى أشرف على جمع مادته W.D. Hudson تحت عنوان Naturalism and Deontology والى كتاب D.A. Rohatyn بعنوان The Is ought Question

وقبل أن نترك موضوع الصلة بين الأخلاق والعلم من المفيد أن نفرق بين الأخلاق والعلم الاجتماعي الخاص بالنفس على نحو أكثر تخصيصا .

الأخلاق وعلم النفس

عندما يبحث علماء النفس مسألة السلوك ، فان ما يعنيهم عادة هو الدوافع الكامنة وراء السلوك ، والعوامل الأساسية العلية التى تكشف التكوين النفسى للشخص . وبعبارة أخرى انهم يحاولون فهم الفرد على ضوء مسلكه وتقدير اهمية أفعاله اعتمادا على ما تكشفه من كوامن شخصية : « ما الذى دفع مارى الى القيام برد فعل كهذا ؟ » . هذا هو السؤال الذى يعنى به عالم النفس . « ما الذى جعل استجابتها لهذا الموقف تبدو بمثل هذا الارتباك أو العداء أو الضيق » اذ تعد المصادر الأساسية للفعل بالغة الأهمية .

وعندما يتبع علماء النفس الاتجاه الفرويدى ، فانهم يسعون لفهم عقلية الشخص والآليات الدفاعية « للأنا » ، والمدى الذى ذهبت اليه « الأنا العليا » فى قمع نوازع « الهو » وهكذا .. وعندما يكونون من السلوكيين ، فانهم قد ينكرون وجود عقل هذا الشخص ، ويبحثون عن « النمط التنبيهى الاستجابى » الذى أحدث « الفعل الشرطى » ، ويزعمون أن النمط المعتاد للسلوك هو الذى يبين السيكلوجية الأساسية للشخص . وفى كلا الحالين ، فان ما يعنى به عالم النفس هو البحث عما دفع الشخص للتصرف على هذا الوجه .

ومن ناحية أخرى ، فان عالم الأخلاق لا يرغب فى معرفة علل الأفعال ، وانما يريد أن يعرف أسبابها ، لا من ناحية الدوافع ، وانما من ناحية المبررات المتضمنة فى مختلف اشكال السلوك . ففى « الأخلاق » نحن نبحث عن الأسباب الخيرة التى تبرر اختيار نمط سلوكى دون نمط آخر ، ولن يؤثر وجود ميول سادية وراء قيام فلان بارتكاب فعل فظ ما على الحكم الأخلاقى على الفعل . ولن يعفى اى شخص من اللوم اذا اطلعنا على القوى النفسية التى حثته على ارتكاب الفعل . كما أنه لن يحرم مما يستحق من ثناء اذا قام بعمل جدير بهذا الثناء ، ارتكانا الى الطبيعة النفسية للفاعل ، فيما لم يكن الشخص قد ارتكب فعلا ما خضوعا لمؤثر قهرى ، أو أنه لم يكن

أمامه أن يفعل غير ما فعل ، وكان بمقدوره أن يبين مقصــدا أخلاقيا يستحق التقدير ، فان الحكم لن يتأثر بأى مؤثرات ترجع الى دوافع الشخص . وهكذا يتضح أن بيان العلل ــ فى الظروف العادية ــ وراء الفعل شىء ، واقامة مبررات حسنة شىء آخر .

ففى حالة ارتكاب جريمة القتل مثلا ، قد يرى عالم النفس أن وراء دوافع القــاتل التمرد على الوالد المتسلط ، وتخيله وجود هويــة بينه وبين والده ، وقد توجد صلة بين حالات اثبــات الفحولة وحالات القلق من ميول شذوذ جنسية ، وأيضا الحاجة الى محاربة مشاعر أساسية من تأثير الشعور بعدم الكفاية والضآلة وهكذا .. ومع هــذا فاذا عمدنا الى محــاولة تبرير القتل من الناحيــة الأخلاقية ، ولم نقر وصفه بأنه من الحالات التى يصح وصفها بالجرائم ، فاننا سنكون قد استندنا الى حجج مشابهة لمــا يأتى : لقد أطلق الشخص نيران مسدسه عفوا ــ أو لقد كان الشخص يدافع عن نفسه ضد هجوم ظالم (كاعتذار أو على سبيل الدفاع عن النفس) ــ أو أنه قد أمر باطلاق النيران من قبل شخص يحتجز زوجته واطفاله كرهائن ، ويعفى الشخص من الاتهــام بالقتل بناء على مجموعــة العوامــل الثانيــة ، أما مجموعة العوامل الأولى فانها لن تعفيه من ذلك .

ومن هذا المثال يبين قيام عالم الأخلاق بتحليل الفعل دون نظر الى الاعتبارات النفسية ، وأن الأســباب التى دفعت الشخص لارتكاب فعل ما لا ينظر اليها على أنها اجابة على الأسئلة الخاصــة بالطبيعة الأخلاقية للأفعال . وهكذا يتضح أن الأخلاق وعلم النفس لا يبحثان الموضوع نفسه بأســلوب واحد ، فكما ذكر الفيلسوف الأمريكى ولبم جيمس (١٨٤٢ ــ ١٩١٠) .

« الموقف المنطقى الأوحد هو الحكم على اية فكرة ليس بالرجوع الى دوافعها ، وانما استنادا الى فحواها .. فبوسعك أن تعرف الأشياء من ثمارها ، وليس من جذورها » (٦) .

اغلوطة العوامل الوراثية

عند القيام بتقييم السلوك بالرجوع الى أصوله يرتكب خطــأ

---

(٦) Varieties of Religious Experience — W. James

المناقشة برمتها التى دارت فى المحاضرة الأولى ؟ .

منطقى سمى بأسماء مختلفة كأغلوطة العوامل الوراثيــة ، والأغلوطة البيولوجية ، بل وحتى عندما تنتقد شخصية الفاعل فان هــذا النقد يوصف بأنه قد استند الى حجج ترجع الى اسباب شخصية . وفى هذه الحالات ، حدث خلط بين الواقعة والقيمة أشبه بما حدث فى الأغلوطة الطبيعانية . وزيادة فى التخصيص بوسعنا وصفه بأنه خطأ فى الحكم على الفكرة أو الفعل بالرجوع الى مصــدره ، وامثلة هــذه الأغلوطة تدفعنا الى استبعاد مذهب فرويد فى علم النفس ، لاســيما عندما سخر من فلسفة نيتشه وعزاها الى ادمان الكوكايين واحتمال فقدان الفيلسوف لصــوابه عندما ألف بعض كتبه ، وايضــا عندما نرفض المــاركسية لأننا نبغض شخصية ماركس أو انجلز . وقــد ترتكب هذه الأغلوطة أيضا اذا وافقنا على الأفعال أو الأفكار من تأثير اعجابنا بشخص صاحبها ، كأن نقر المذهب النباتى تقديرا لغاندى ، أو نعجب بالعلاج النفسى بالايحــاء من تأثير انبهارنا « بالكاريزما » التى تميزت بها مارى باكر ادى .

على أن الأمر لن يحتاج الى أكثر من تأمل خاطف لكى ندرك أن سلطان أى شخص لا يعد سببا لتدعيم قيمة ما يقول . والأمر على عكس ذلك . فان قيمة ما يقال هى التى تدعم مكانة الشخص . ومن ثم يكون امتياز الفكرة هو الذى يتعين ان يؤخذ فى الحسبان ، وهو الذى يتعين أن يحكم عليه من حيث ما يحتوى من قيم فى صميمه بغض النظر عن المصــدر الذى صــدر منه . فعندما نقدم على تقييم قول ما علينا أن لا نلتفت الى « من قاله » لأن ما يهم هو ما قيل .

فاذا ربطنا بين هذه النظرة وبين ما ذكرناه عن علم النفس والأخلاق، ولمــا كنا لا نقيم القضــايا الأخلاقية من ناحية أصلها ، سنرى أن علم النفس (الذى يتناول الكلام عن مصــادر السلوك) ليس بمقدوره ان يدعى وجود هوية بينه وبين علم الأخلاق المعنى بالتقييم .

الأخــلاق والدين

ثمة ميدان آخر غالبا ما يظن من باب الخطـأ ان بينه وبين الأخلاق هوية . انه الدين . ولابد من بيان الاختلاف بين الشيئين .

فلا يخفى أن الدين يختلف عن الأخلاق من ناحيــة انه يتنــاول مسائل الايمان والممارسات التى ترتبط بما هو علوى ومقدس ، وبخاصة

ما يتعلق بالايمان فى وجود عالم للخوارق ، غير أن هذه الناحيـة ليست هى الناحية التى تثير البلبلة . اذ كثيرا ما يقع الناس فى خطـأ الاعتقاد بوجوب استناد المواقف الأخلاقية ـ فى نهاية الأمر ـ على المعتقدات الدينية ، لأن الدين هو اساس الأخـلاق ، ان هذه فكرة راسخة . وكثيرا ما تكون مصدرا للوقوع فى الخطأ .

ومن الناحية التاريخية ، فلقد نظر الى الفلسفة أحيانا على أنهـا مجندة فى خدمة الدين ، كما أن الأخلاق هى الأخرى مجندة لخدمته كذلك . ولقد سادت هذه النظرة بوجه خاص فى ابان القرون الوسطى ، عندما أعتقد أن الفلسفة « خادمة اللاهوت » ، وأن الاستدلال الفلسفى يستعمل ـ كلما أمكن ـ لاثبات الحقـائق التى نشرها الله من خـلال الكتب المقدسة والمعجزات والوحى السماوى ، ولكن فى أية حـالة اختلفت الفلسـفة والحقائق المقدسـة ، كانت الفلسفة ترغم على افساح الطريق لأن الأولوية لا يمكن أن تمنح للعقل المعرض للخطـأ ، عندما تتيسر كلمة الله كمصدر أساسى للمعرفة . فاذا اصطدم العقل والايمان كان هـذا فى غير صالح العقل . فلا ينبغى أن تتخذ أثينا الصـدارة على بيت المقدس ، وبمقدور الفلسفة أن تقدم العون للاهوت على نحو مماثل لمـا فعله القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) فى براهينه الخمسة لاثبـات وجود الله (٧) ، ولكن عليها أن لا تتحدى العقيـدة الكنائسية بحججها النقدية .

غير أن القرون الوسطى لم تشتهر (على نطـاق واسع) باسم العصور المظلمة اعتباطا . وترى النظرة الحديثـة أن الفلسفة مستقلة عن اللاهوت ، وانها فى غير حاجة للقيام بدور لتوكيد نظرات العقيدة المسيحيـة . ويستعمل الاسـتدلال الفلسفى الآن من قبـل الدينيين للانفصال ظاهريا عن العقيدة الموحى بها ، وللتفرقة بين الأجزاء النفسية من الكتابات المقدسـة وتلك الحافلة بالخزعبلات والمعارف البدائية ، ولتقرير اى التفسيرات المتنافسة لارادة الله الأقرب الى الحقيقة . (وكما أشرنا آنفا ، فحتى اذا سلمنا بمعصومية الله من الخطـأ ، فليس بمقدورنا الزعم بأننا نفسر ارادته تفسيرا معصـوما من الخطـأ) . ويستعمل غير الدينيين الاستدلال الفلسفى أيضـا كوسيلة تحليليـة لسبرغور أسس العقيدة ، وكوسيلة لدعم الشك ، واذا كان سقراط

---

(٧) Summa Theologica — St. Thomas Aquinas
الجزء الأول ـ المسألة الثانية ـ البند الثالث

قد قال ان الحياة التى لم تفحص لا تستحق أن تعـاش ، فاننـا نقول الآن ان الايمان الذى لم يفحص لا يستحق التمسك به . فاذا استطاعت اية عقيدة دينية اجتياز اختبار الفحص النقدى ، آنئذ سنكون محقين فى قبولها ، ولكنها اذا أخفقت فى اختبار المعايير النقدية ، فى هـذه الحالة وفى اغلب الظن سيتعرض للارتياب الايمان وليس الفلسفة .

ولقد حصلت الأخـلاق على استقلالها الى جـانب باقى فروع الفلسفة ، وينظر اليها الآن عادة على أنها كاملة الاستقلال . وبالاستطاعة تفسير سبب تحرر الأخـلاق بالرجوع الى تفرقة منطقية تمت قبل ظهور العصور الوسطى . ولقد ظهرت فى محاورة أفلاطونية تدعى أوطيفرون ، وكشف عنها سقراط خلال أحد أبحاثه المعتادة فى طبيعة الفكرة الأساســية . ولقد صيغت جميع كتابات أفلاطون فى صـورة المحاورات ، التى قام فيها سقراط دوما على وجه التقريب بدور المتحدث الأساسى (وغالبا ما تجىء الحجج الأساسية فى صفه) . وفى هـذه المحاورة بالذات يستجوب سقراط رجلا يدعى أوطيفرون حتى يستقطر منه تعريفا سليما للتقوى ، ويزعم سقراط أنه معنى بمعرفة الطبيعـة الحقة للتقوى حتى يستطيع أن يدافع عن نفسه ضد تهمة الزندقة التى وجهت اليه من قبل بعض مواطنى « المدينة ـ الدولة » اثينا . والظاهر أن أوطيفرون هو الشخص الذى يسـأل ، ويقوم افلاطون بالاجابة عليه ، لأنه أقام دعوى قانونيـة ضدوالده لأنه تسبب فى موت أحد الأرقاء . ويحاجى سقراط ويقول ان من يتهم والده بالزندقـة أمام احدى المحـاكم ، لابد بالتأكيـد أن يعرف ماهيـة الفعل الصـالح ومقوماته ، وأن سقراط لن يفعل ما هو أفضل من ان يصبح أحـد مريديـه .

ويستدرجه أوطيفرون ويعلن « ... ان كل ما يحبه الالهة صالح ومقدس ، وما يتعـارض مع ذلك ويبغضونه جميعا فاسق » (٨) . غير أن سقراط يكتشف عدم كفاية هـذا التعريف ، ويجيب بالآتى : « النقطة التى ارغب ـ أولا ـ فى فهمها هى هل تحب الآلهـة التقى أو المقدس لأنه مقدس ، أم أنه مقدس لأن الالهة تحبه » (٩) . وبعبارة

---

(٨) The Dialogues of Plato (ترجمها الى الانجليزية B. Jowett)
الجزء الاول ص ٣٩١
(٩) نفس المصـدر .

اخرى فان سقراط يسأل هل ترضى الآلهة عن الأفعال لأنها صائبة في جوهرها ، أم ان الأفعال تكتسب أحقيتها بفضل اقرار الله لها .

ربما بدت هذه التفرقة تافهة أو دالة على التعالم ، ولكنها تجر وراءها عواقب عديدة . فلو ان احدا أقر الرأى الأول وقال ان الله يحب السلوك الذى يتصف باستقامته فى ذاته . فى هذه الحالة ستكون الأخلاق مستقلة عن الدين . ولن تعتمد الأفعال القويمة أو الخاطئة على رضاء الله عنها أو عدم رضائه . ومع هذا فلو أقر أحد الحل الثانى ، سيكون معنى ذلك القول بأن الله هو خالق الأخلاق ، ويصبح السلوك صائبا لمجرد رضاء الله عنه . وتمشيا مع هذا المعنى ، تكون الأخلاق مستمدة من الدين ، لأن الله هو الذى اضفى القيمة على الأفعال .

وفى المحاورة ، يرغم سقراط أوطيفرون على الاعتراف بأن التقى محبوب من الله لأنه تقى ، وأنه لم يغد تقيا لأن الله أحبه . فالله لا يستطيع أن يخضب السلوك بالحق ، ولكنه قادر فقط على الاعتراف بصفته الأخلاقية الكامنة فيه . فمثلا ليس فى مقدوره أن يجعل القسوة جديرة بالثناء عن طريق اقراره لها ، أو يجعل الرحمة جديرة باللوم باستنكاره لها . فرغم أنه اله ، الا أنه ممنوع من تغيير القيم الأخلاقية أو تحريفها . وكل ما باستطاعته أن يفعله هو أن يقر الأفعال الصائبة بطبيعتها ، وأن يحرم الأفعال التى هى خاطئة فى صميمها .

من هذا يتضح ان الدين لا يزود الأخلاق بأسسها . فحتى اذا اختفى الدين اختفاء كاملا من وجه الأرض ، واختفت معه فكرة الله ، ستظل هناك ديانة علمانية . فسيظل السلوك الحق حقا بغض النظر عن وجود الله أو عدم وجوده . فليس اذن تدهور الدين بحاجة الى أن يجر فى أذياله اى تدهور مناظر فى السلوك الأخلاقى . ولربما كانت هناك صلة سيكلوجية بين الأخلاق والدين (لوجود تداع بينهما فى عقول الناس) ، ولكن ليس هناك ارتباط منطقى بينهما .

فكما قال براند بلانشار :

« الاعتقاد بأن الأساس القصى للواجب هو ارادة الله مسألة موضع شك . فهى تثير الشك أولا — لأنها تعنى فيما يتعلق بالاله انه يفعل ما يفعل لا لأنه حق ، وانما لأنه يرغب فى ذلك . وهذا يجعل

شخصيته ادنى من شخصيتنا . وثانيا — لأنها تعنى — ضمنا — أنه اذا ارتأى قيامنا بارتكاب جريمة قتل ، فان هذا سيجعل القتل حقا ، وهو ما يبدو — بكل وضوح — غير صحيح . فالقانون الأخلاقى قانون ثابت وموضوعى ، وسر صموده هو أن الخير خير بحق ، والشر شر ، والأخلاق التى تستند الى هذه الدعامة هى وحدها الأخلاق السليمة . ان من يقبل الأخلاق لانها ارادة الله سيستخلص بطريقة طبيعية انه اذا فقد ايمانه فانه سيفقد كل سبب أو مبرر للأخلاق أيضا » (١٠) .

ومن الاعتراضات الشائعة التى تقام ضد هذه الحجة آنفة الذكر أنه اذا كان الله هو الخالق ، كما ينظر اليه فى نطاق الدين التقليدى فى الغرب ، فانه آنئذ سيكون قد خلق القيم الأخلاقية أيضا ، وسيكون باستطاعته تغييرها لو أراد ، والله لن يجعل القسوة حقا ، والرحمة خطأ ، ولكن هذا لا يعنى أنه ليس قادرا على جعلهما كذلك فبوصفه الكائن الأسمى الذى خلق السموات والأرض فانه مسئول أيضا عن المعايير الأخلاقية للجنس البشرى .

غير أن علماء اللاهوت لا يفترضون قط أن الله قادر على فعل كل شىء . فمثلا ليس بمقدوره أن يغفر للآثمين ، وأن لا يغفر لغير الآثمين فى ذات الوقت ، وأن يجىء بالمعجزات وأن يعجز عن تقديم المعجزات ، وأن يخلق العالم وأن لا يخلق العالم فى الوقت نفسه . أن بمقدوره أن يمحو أفعاله وأن يبدأ مرة ثانية ، غير أنه فى كل بداية جديدة سيلتزم نفس الحدود ،وباختصار فان الله غير قادر على فعل ما هو متناقض ذاتيا من الناحية المنطقية . وهذا هو أساس النظر اليه دائما على أنه الله .

ان هذه هى الاجابة — عرضا — على لب الفلسفة العريقة التى تتساءل هل بوسع الله جل جلاله أن يخلق صخرة عظيمة الضخامة بحيث لا يتمكن من رفعها . والاجابة بنعم أو لا غير مرضية هنا . غير أنه بوسعنا الهروب من هذا المأزق بأن ندرك أنه حتى الله ليس بمقدوره أن يقوم بأفعال متناقضة ذاتيا . فهو مقيد بما هو ممكن منطقيا .

---

(١٠) ... B. Blanshard ، Morality and Politics ضمن مجموعة مقالات بعنوان Ethics and Society اشرف على نشرها R.T. de George

وكما أن الله يمكن أن يتقيد بالمنطق ، كذلك بمقدوره أن يتقيد من ناحية قدرته على املاء القيم الأخلاقية . فحقيقة عدم قدرته على تحويل الشرور الى فضـــائل اعتمادا على ارادته المقدســـة لا تتنافر هي وقداسته . ومن هنا فحتى في حالة المؤمنين بالله فانهم سيظلون يعتقدون باستقلال الأخلاق عن الدين (١١) .

الأخــلاق والفلســفة

وبعد أن وصفنا مجال اهتمامات « الأخــلاق » ، وفرقنــا بين موضوعها وموضوع العلم والدين يصح الآن أن نبين العلاقة بين الأخلاق وشتى فروع الفلسفة ، باعتبار « الأخلاق » فرعا من الفلسفة الى جانب الميتافزيقا والأبستمولوجيا والمنطق والاستاطيقا . وتضم الفلسفة جميع هذه الفروع ، ويتكون نسيجها من تضــافر هذه الخيوط . ومن ثم ولكي نزداد فهما للأخلاق فلابد من قيامنا بالكشف عن طبيعة هــذه المجالات ، وكيف تتبادل التأثير هي والاهتمامات الأخلاقية .

الميتافزيقــا

تمثل الميتافزيقــا لب الفلسفة . وقد اتخذت دراســة الواقــع موضوعا لها ، من حيث طابعه الأساسي ونظامه وما يدور فيه . وبدت الميتافزيقا في نظر ارسطو (٣٨٤ ق.م ــ ٣٢٢ ق.م) دراســة مفردة شاملة لمــا هو أساس في الوجود برمته . وقام ارسطو بتصنيف جميع الأشــياء ودرجهــا تحت مقولات شتى كالجوهــر والكيف والمقــدار والاضافة (١٢) . وقد ينظر الى طريقته في تناول هذه الناحيــة (التي لا يلزم أن تكون تصنيفا) كنموذج لاهتمامات الميتافزيقي . فلقد أراد ارسطو فهم الطبيعة الأساسية للواقع ، وحقائقه القصــوى والمبادىء الأولى والمــاهية الكامنة ، وبحث في هل تعد النفس والموضوع والصورة والمــادة والعلة والسبب والمكان والزمان حقائق ــ بمعنى ما ــ باعتبارها مضادة للظــاهرات فحسب ، وحاول أن يرسم صورة الكون ، كما هو

---

(١١) انظــر الى كتــاب آخــر للمــؤلف Burton Porter بعنــوان Deity and Morality وايضــا الى مقــال K. Nielsen بعنــوان Some Remarks on the Independence of Morality from Religion في مجــلة Mind

(١٢) The Basic Works of Aristotle, «Categoriae» — Arisfotle

بالفعل . وتساءل أرسطو عن كينونة الشيء (لو وجد مثل هذا الشيء) وهل هي عقل أم عدد ، أم شيء لا متناه ، كما بحث في كينونة الروح والله ، بل وتشكك في قوى الكائنات الانسانية وقدرتها على فهم الواقع، مجزئا أو في جملته . وكما رأينا فقد اعتبر دافيد هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) وايمانويل كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) المهمة الأولى للميتافزيقا هي قيامها بتحديد حدودها .

ويرغب الميتافزيقي أيضا في الكشف عن هل توجد غاية أو هدف للكون ؟ أي هدف قصي كيوم الحساب أو حد أقصى للتقدم التطوري لكل أشكال الوجود . ويتساءل عن وجود معنى كامن للكون ، أم أن جميع الأحداث تقع اتفاقا ، بما في ذلك ظهور الحياة البشرية على الأرض . وهل يعد البشر جانبا طبيعيا من النظام المادي والآلي وليست لديهم كينونة روحية ، أي روح تسكن اجسامهم ، أم أن هناك تشابها بين الكون الخارجي والنفس الداخلية للكائنات البشرية ، وما لديها من وعي وارادة وانفتاح نحو المثل العليا ؟ . وعندما يتساءل المرء على هذا النحو ، فانه يكون في حالة تأمل ميتافزيقي .

وتستغرق الأخلاق نفسها في الميتافزيقا عندما تثير قضايا خاصة بالمكانة الأونطولوجية للقيم ، يعني موضع القيم في النسق الكلي للواقع . كأن تتساءل حول وجود غايات معينة عند الأحياء لها أساس موضوعي ، وهل هناك مبادىء معينة لها أساس في الكون نفسه ؟ فمثلا اذا اخترنا العيش تبعا للطبيعة ، كأن نتبع فصولها ، ونعمل على احداث تناغم بين أرواحنا وسكينتها ، ونتخفف في أفعالنا الى أن تصبح حركات بسيطة لاشباع الاحتياجات الأولية ، فهل نعد في مثل هذه الحالة قد ربطنا أنفسنا بالكون على نحو أساسي ما ؟ . واذا اخترنا انماء امكاناتنا الى أقصى حد سعيا وراء ادراك نفسنا المثلى لكي نصبح كل ما بمقدورنا أن نكون ، فهل سيتمشى ذلك والدور الأساسي الذي قصد أن تخدمه الحياة البشرية ؟ وعندما ندافع عن قيم الحرية والرحمة والعدالة والأمانة ، فهل تعد هذه القيم الطبيعية والكلية هي القيم الحقة التي يستطاع الدفاع عنها موضوعيا ؟ . وهل يحتوى الكون على قواعد جوانية (*) للحق والخطأ يمكن الاهتداء اليها ، واتباعها ، أم أن الكون خال من القيم ، ولا يحتوى على غير المادة الفزيائية والوقائع الجافية ؟ وهل هناك بعد أخلاقي للكون يمثل جانبا من الواقع

(*) Intrinsic

الميتافزيقى ، أم أن الكائنات البشرية تسخر الكون لخدمة مبادئها وغاياتها من خلال التزاماتها التى اختارتها بحرية ، وبذلك تصنع قيم الحياة بدلا من قيامها باكتشافها ؟ .

بمقدورنا أن نستشف من هذه الأسئلة كيف تترابط الأخلاق والميتافزيقا بالضرورة . وحينما نبدأ فى النظر والتساؤل : لماذا تفضل انواع من الأفعال وسبل العيش على انواع اخرى ، وكيف تسيطر على اهتماماتنا ، فاننا سنساق بالقطع الى تأمل قاعدتها القصية فى النسق الميتافزيقى للأشياء .

الابستمولوجيا

عندما يتأمل المرء كيفية الحصول على وسائل لمعرفة الواقع يرتكن اليها ، عوضا عن الاكتفاء بالنظر فى طبيعة الواقع ، فانه سيلفى نفسه حيال فرع ثان من فروع الفلسفة يدعى **بالأبستمولوجيا** . ويعنى العالم الأبستمولوجى كثيرا بما نعرفه بقدر عنايته بكيف تتيسر له المعرفة ، فهو يسعى لتحديد كيفية امكان الحصول على المعرفة الحقة ، وكيفية التفرقة بين اليقينيات والفروض والتخمينات والمزاعم والمعتقدات والحقائق البينة فى ذاتها . انه يسعى لمعرفة كيف يستطاع التحقق من الأحكام التاريخية والقوانين العلمية والأحكام الاستاطيقية والقضايا الرياضية والمعتقدات الدينية ، وهل تعد المدركات الحسية والعقل أو (الدراية الحدسية) وسائل موثوقة لمعرفة العالم ؟ .

وفى الحالات العادية ، لا يعنى الفرد بغير مضمون المعرفة أكثر من عنايته بأسسها ، ولكن قد تبزغ مناسبات تصبح فيها معرفة كيف نعرف قضية هامة . ولنستشهد بمثل بعيد غريب عنا ، افترض لننا مسافرون فى الصحراء ، ورأينا ما يبدو كأنه مسطح مائى بعيد عن طريقنا ، اى فى موضع لا يفترض وجود ماء به حسب معلوماتنا الجغرافية . بعدئذ سيصبح لزاما علينا أن نقرر هل نثق فى حواسنا التى تخبرنا بوجود ماء فى هذا الموقع ، أم نثق فى عقلنا الذى يخبرنا بعدم وجود مثل هذا الماء . واذا كنا على وشك الموت من الظمأ سيكون من المسائل الحاسمة استنتاجنا أن الرؤية مرادفة للاعتقاد ، أو وصفنا الظاهرة بأنها سراب . وفضلا عن ذلك ، فان قرارنا فى مثل هذه الظروف لا يمكن تجنبه . انه كما ذكر وليم جيمس : اختيار ارغامى . فعلينا أن نقرر اختيار أحد الرأيين ، لأن عدم اتخاذ القرار

هو نفسه اتخـاذ للقرار ! . ففى الواقع اننا سنكون فى هذه الحـالة قد اخترنا العقل وواصلنا خط سيرنا . من هذا يتضح ان علينا اما أن نعتمد على دليل حواسنا ، أو على أحكام عقلنا ، وبذلك يكون الاختيار الأبستمولوجى أمراً لا مندوحة عنه .

ولا يخفى أنه لا يصح القول بأن جميع القرارات الابستمولوجية مسألة حياة أو موت . ولكن الهدف من هـذا المثال هو تعريفنا وجوب اقامتنا لمعيار يعتمد عليه للمعرفة ، والا فلن يكون أمامنا سـبيل لتقرير ما هو قائم بالفعل ، وما هو مجرد « ظاهر » . وتنشب الخـلافات بين مختلف وسائل المعرفـة مما يساعد على ظهور قضـية المعرفة ، وابرازها وارغامنا على البت فى مسألة كيف نحدد ما هو حق .

والصلة بين الابستمولوجيا والأخلاق واضحة . فكى نقرر أن قيما ما فيها غناء فاننا نساق فى نهاية المطـاف الى تفسير كيف عرفنـا أن ذلك كذلك ، يعنى عندما نزعم أولوية معايير أخلاقية ونماذج سلوكية بالذات ، فان علينا أن ندلل على هـذا الزعم ليس بالاعتماد على التبرير الأخلاقى فحسب ، وانما أيضا علينا أن نستند على براهين أبستمولوجية فلابد أن يكون لكل أخلاق أساسها العرفانى ، وبغير ذلك ، لن تزيد أحكام القيمـة أو تختلف عن الأهواء وأفكار المنى . فليس بمقدورنا أن نجيب بقولنا : « انها بينة فى ذاتها » عندما نسأل عن مصـدر الثقة الذى استندنا اليه ، فى أحكامنا الأخلاقية ، لأن هـذا قد يعنى أنهـا بينة فى نظرنا فحسب .

فمثلا كيف استطعنا أن نعرف أن الحفاظ على الحيـاة أفضـل من ازهاق الروح ؟ فاذا سـلمنا بأنه ليس باستطاعتنا الاعتمـاد على الحواس لكى ندرك أن الحيـاة أفضـل من الموت ، فلن يكون بمقدورنا القيام بما هو أكثر من ادراك خصائص كلا الحالين . فكما هو الحـال عند الحكم على الرياح فاننـا نرى النتـائج ، وليس الشىء فى ذاته . فهل بامكاننا اذن أن نستنتج أن الوعى أسمى من اللاوعى ، وان كان من الصعب القول بأن هـذا الحكم حقيقة عقلانية تتماثل وما يحدث عند حكمنا على حالة المتوازيين اللذين لا يتقابلان قط ، أو على قولنا : « العزاب هم الذكور غير المتزوجين » أو « مربع الوتر فى المثلث القائم الزاوية يساوى مربع الضلعين الآخرين » . فهل ننسب هـذه الدراية الى الحواس ، عندما نجرب التقدير المباشر لترجيح قيمة الحيـاة على الموت ؟ . غير أن الحدوس قد اشتهرت بتقلبها وتنوعها واختلافاتهـا

التى لا حصر لها من شخص لآخر . فكيف يعتمد على شيء متقلب وذاتي وغير قابل للبرهنة كأســاس للمعرفة الأخلاقية ؟ هل بمقدورنا الاعتماد على سلطان ما مثل حكمة الأبوين أو أى كتاب مقدس أو التقاليد وما لها من ثقل ؟ كلا ! لأننا فى هذه الحــالة نكون قد أقمنا شخصا ما أو شيئا ما أو سلطانا كمعيار يعتمد عليه . وكان الواجب أن نحدد رأينــا من هذه المعايير أولا ، بينما هذه المعايير بالذات هى التى نشك فيها .

وبالاستطاعة التغلب على الكثير من هذه الاعتراضات ، ولكنــا أثرناها لبيان بعض الصعوبات التى تواجه اقامة أساس ابستمولوجى للأخلاق . ولقد ذكر آنفا اننا نستعمل معيــار المعقولية عند النظر الى القضايا الأخلاقية . ولعل « الحس الأخلاقى » والدراية الحدسـية يلعبان دورا فى تحقيق المعرفة الأخلاقية ، وبخاصــة المبادىء الأولى للأخلاق . غير أن المشكلة هى وجوب الاهتداء الى معيار ابستمولوجى ما يستطيع القيام بدور أساسى فى أية نظرية أخلاقية .

المنطــــق

وثالث فرع من فروع الفلسفة يتصــل بالأخلاق اتصالا جذريا هو المنطق . وهذه الصــلة واضحة أيضا . فكى ننمى المثل العليــا للأخلاق على نحو نسقى راسخ لابد من اتباعنا لقواعد المنطق . وبغير ذلك ، لن يتوافر لنا ما هو أكثر من الخواطر المتضــاربة التى ربما كان فيها تناقض متبادل .

ويختص المنطق بدراســة قوانين الاستدلال أو نظرية البرهان . والاستدلال الصحيح هو موضع الاهتمام الأســاسى فى المنطق ، ولا تهم فى هذا الشأن المــادة التى يجرى الاستدلال عليها ، أو حتى هل أدت الحجج الى الاهتداء الى نتائج صحيحة . فما يعنى به المنطقى هو صورة المحاجاة المنطقيــة فحسب ، وأن يكون نسق الفكر صحيحا اعتمــادا على تسلسل استدلالاته .

ويجمع عمل المنطقى بين ناحية موجبة وناحية سالبة . اذ يرغب المنطقى فى اضفاء الوضــوح على اجراءات المحاجاة الصحيحة ، والكشـف عن أغلاط الاستدلال التى يمكن اكتشافهــا فى مثل هــذا القيــاس : « لا شيء أفضل من طبيب بارع » ــ « والطبيب الخائب أفضــل من لا شيء على الاطلاق » ــ « الطبيب الخائب أفضل من الطبيب البارع » !

وبطبيعة الحـال ، فى هذا المثل جاء الخطـأ المنطقى من غموض كلمـة « لا شىء » . والجملة الأولى ، وتسمى « المقدمة الأساسية » للقياس يمكن اعـادة صوغها بحيث تتحول الى : « ليس هناك شىء يضـارع الطبيب البارع » بينما الجملة الثانيـة أو المقدمة الصغرى تترجم الى « الطبيب الخائب أفضل من لا شىء على الاطلاق » . وبمجرد ايضـاح هذا الغموض سيكتشف أن النتيجة التى ذكرناها آنفا لن تترتب على المقـدمتين .

وتصح قواعد الاستدلال الصـورى فى حالة المنطق الاستقرائى والمنطق الاستنباطى . ففى المنطق الاستقراءى يستدل الحكم العام من الحـكم الجزئى . فاذا شـاهدنا عـددا وفيرا من النباتات الخضراء ، واكتشفنا قيام كل منها بتكوين النشا عندما يتوافر الضـوء ، فاننـا سنستنتج منطقيا أن النباتات الخضراء بوجه عام تكون النشا عند وجود الضوء . وتعتمد درجـة احتمـال النتيجـة على كفايـة الاستقصـاء أو الاستبيان . فاذا استند التعميم على مشاهدة حالتين سيكون ـ بطبيعة الحال ـ أضعف من التعميم الذى روعى فيه ما يحدث فى حالة بضع آلاف من الحالات . وفى المنطق الاستنباطى يجرى الاسـتدلال من العام الى البداية الجزئية . فمثلا فى حالة قضية مثل « جميع الأسماك لها خياشيم » ، فاذا كانت فئة الحيوانات البحرية مارلين من الأسماك ، سيكون لمـارلين خيشوم .

وتتشابه الأخلاق هى وباقى الدراسات فى وجوب أتباعهـا للمعايير المنطقية عند انشاء نسق للأفكار . وليس من المتعذر الاهتـداء الى نتائج صحيحة اعتمادا على حجج غير منطقية ، ولكن فى هـذه الحالة تكون النتائج قد جاءت صحيحة عفوا ، وليس عن طريق المنطق ، فمثلا بوسعنا المحاجاة والقول بأنه لمـا كان الرقص يسعد الناس ـ والمواطنون الأمريكان وحدهم بمقدور أحدهم أن يصبح رئيسـا للجمهوريـة ـ لذا فان الأرض تدور حول محورها . وفى مثل هـذا المثل ، جـاءت النتيجة صحيحة بمحض الصدفة ، وليس عن طريق المنطق . فلا وجود لصلة عقلانيـة بين الجمل الثلاث رغم صحة النتيجة . وعندما يتبع أى برهان قواعد التفكير المنطقى ، سيكون الأقرب الى الاحتمال هو الاهتداء الى نتيجة صحيحة ، لأن الاستدلال قد اتبع شكلا نسقيا ، وليس من شك أنه عندما تكون مقدمات البرهان الاستنباطى صحيحة ، واتسمت صـورة القياس بصحتها ، فان النتيجة ستكون صادقـة

بالضرورة . وهكذا يتضح أنه من النافع لأى انسان يعنى بانشاء نظرية سليمة للأخلاق أن يوجه الانتباه الى صحة العملية الاستدلالية .

الاســـتاطيقا

والاستاطيقا هى الفرع الرابع من الفلسفة الذى كثيرا ما يضم الى الأخلاق ويجمع بينهما تحت عنوان **نظرية القيمة** أو **الأكسيولوجيا** . فالابستمولوجيا تتناول أساسا مسألة تقرير معايير الحكم على الفن . وبالاستطاعة اثارة العديد من الأسئلة ذاتها عن قيمة العمل الفنى ، وقيمة أى فعل أو مثل أعلى ، فعلى سبيل المثال ، بمقدورنا التساؤل : هل يوجد أساس موضوعى للتقييم (وفى حالة الفن يدور السؤال حول مدى ما يراه المشاهد من جمال فى الأشياء) ، والى أى حد يستطاع الحكم على الشخص تبعا لـمـا حققه أو أنتجه . وثمـة سؤال عـام آخر فى الاستاطيقا يتعلق بالقدر الذى يباح للشخص لمتابعة اهتماماته الفردية بمعزل عن الالتزامات التى يدين بها للمجتمع فى جملته . فمثلا هل بمقدور الفنانين أن يتبنوا مبدأ الفن للفن ، وضمائرهم مطمئنة دون نظر الى التأثير الأخلاقى لرؤياهم على البشرية ؟ .

وكما يبين من هـذا السؤال الأخير ، فان الاستاطيقا والأخـلاق يلمسان معا قضية الابتذال . اذ يعتقد بعض الفلاسفة أن العمل الفنى الحق ـ بحكم طبيعته ـ لا يمكن أن يكون مبتذلا ، لأن الجمـال والخير شىء واحد . فلو كان الفن جميلا محطا ، لكان هناك تناقض داخلى بين الصفتين . على أن هناك بعضا آخر يعتقد أننا اذا استبعدنا الجمـال جانبا (١٣) ، سنرى أن العمل الفنى قد يكون مؤثرا استاطيقيا ، ولكنه سيكون فاسـدا أخلاقيا ، أى يفسد المجتمع ، ويحط من شأنه بفعل تأثيره الحسى والشـعورى . ولقـد أدرجت مؤلفـات جـان جينيـه والمركيز دى ساد (*) أحيانا ضمن هذه الفئة ، واذا كان هنـاك سؤال أخلاقى حول الرقابة ، وهل يجوز تحريم ما هو مبتذل ، أم يتعين أن

(★) Jean Genet (١٩١٠ ـ ١٩٨٦) والمركيز Alphonse François de Sade (١٧٤٠ ـ ١٨١٤) .

(١٣) لا يلزم أن تتصف الأعمال الفنية بالجمـال حتى تتوافر لها الجاذبيـة الاستاطيقية . وفى القرن الحـالى ، لا يحـاول معظم الفنانين تحقيق الجمـال فى اعمالهم . فبالمقدور أن يكون العمل الفنى مثيرا فكها وعميقا ومقلقا وقـادرا على التسامى بنا .. وهلم جرا بدلا من أن يكون مستحبا وباهرا .

يترك للمتلقين حرية الحط من انفسهم ــ اذا شاءوا ــ (شريطة أن لا ينقلوا تجربتهم المنحطة للآخرين ؟) ، وأيهما له الصدارة فى حالة الفن المبتذل : الجانب الأخلاقى أم الاستاطيقا ؟ هل الأهم هو أن يكون الفن فى متناول الكافة أم حمايتهم من الابتذال ؟ .

ومن المحاولات التى جرت لتجنب المشكلة الزعم بأنه بالرغم من أن الفن قد يتصف بالابتذال ، الا أنه من الواجب أن يكون ميسورا للكافة ، لأنه لا يحدث اى ضرر فعلى ، فلم يسمع عن كتاب ألحق أذى لأى انسان . هذا هو ما يقال . ولكن لو صح أن الفن لا يؤذى الناس قط ، فان معنى ذلك ، أنه لن يفيدهم أيضا ، وأنه بلا ارتباط بالحياة ، ولا يؤثر فى توجهات الأفراد أو مسالكهم على نحو أو آخر . ولا يخفى زيف هذا الزعم ، ولن يعتنقه ــ يقينا ــ أى انسان ينظر الى الفن نظرة جادة . اذ يعتقد معظم الفنانين ان ما يبدعونه له بعض الأثر على المجتمع ، ولولا ذلك ما استمروا فى الابداع . وربما كان من الحالات النادرة قيام أحد الفنانين بالابداع لنفسه فقط ، أى يقوم بنحت تمثال فى الصباح ، ثم يهشمه فى المساء . أو يكتب فى أحد الأيام ، ويحرق ما كتب من صفحات فى اليوم التالى . فبوجه عام يسعى الفنانون لاحداث تأثير فى الآخرين عن طريق فنهم ، ويعتقدون أن بمقدورهم تحقيق ذلك . فالقول بأن الفن له تأثير يبدو أقرب الى الحقيقة ، ولا يستبعد ان يكون هذا التأثير خيرا أو شريرا ، ومن هنا تكون مسألة الرقابة لخير المجتمع مسألة سليمة .

ثمة نقطة أخيرة تلتقى فيها الأخلاق بالاستاطيقا ، وتستحق التنويه . فمن وقت لآخر ، يظهر اقتراح بالحكم على قيمة الحياة بالرجوع الى مسلكها تجاه الفن . وتمشيا مع هذا النظرة ، فان ما يتم انجازه لا يقترب فى شدة أهميته من كيفية الانجاز ، يعنى يعد فحوى العمل ذا أهمية تفوق اسلوب التناول ، وبذلك يكون للطابع الصدارة على المادة ، فاذا استطاع شخص العيش بطريقة مبهرة متمتعا بروح عالية وباللطف والسكينة ، واذا توافرت له شخصية متوافقة تحس بما يشعر به الآخرون ، آنئذ لن يكون لما يختار فى أفعاله من مسلك أى أثر يذكر ، ويكون الطريق الذى اختاره لتسيير حياته هو ما يهم ، وليس المسلك بالذات ، لأن جميع ما سيصدر من هذا الشخص من أفعال سيتصف بالجمال . ما من شك فى وجود مشكلات خطيرة تترتب على قبول هذه النظرية ، لا سيما اذا نظرنا فى مسألة هل يصح

التغاضى عن مرتكبى عمليات الاغتيال ، اذا اتبعوا أسلوبا يتسم بالجلال . ومع هذا فان هذه النظرية تستهوى الناس بدرجة ملحوظة ، وتستحق التنويه كحالة تتناغم فيها الاستاطيقا والأخلاق . ففى هذه الحالة اتخذت الحياة التى هذبتها الاستاطيقا كمعيار للامتياز . وبمعنى ما فاننا قد عدنا الى فكرة وجود ترادف بين الخير والجمال — لا فى الفن وحده — وانما فى الحياة الانسانية التى تحولت الى عمل فنى.

وهكذا يكون للميتافزيقا والأبستمولوجيا والمنطق والاستاطيقا موضع فى انشاء النظريات الأخلاقية ، ومن هذه العلوم جميعا ، ومن الأخلاق يتألف ميدان الفلسفة .

وتتعين أيضا الاشارة المقتضبة الى الفلسفة السياسية . فرغم أنها ليست فرعا من الفروع الخمسة الأساسية للفلسفة ، الا أنها ذات أهمية . فبينها وبين الأخلاق صلة وثيقة . واذا عرفنا الفلسفة السياسية بمعناها الواسع سنرى أنها تتناول النظريات الخاصة بالصورة المثلى للحكومة ، وطبيعة الدولة وغايتها بلاضافة الى الغاية القصوى لفرض الدولة سلطانها على الأفراد . وعندما ننظر فى كيف يتعين تشكيل الدولة بحيث تتمكن من تحقيق الحد الأقصى للخير لمواطنيها سيبين ان الفلسفة ستعتمد على قاعدة من الأخلاق لتحديد ما يتعين أن تتصف به مقومات الحياة الكريمة على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة . فعلى سبيل المثال ، لقد تصور أرسطو كتابه « الأخلاق النيقوماخية » كمكمل ضرورى لكتابه عن السياسة . ويمثل الكتابان — فى الحق — جزئين من كتاب واحد . وبدأ أفلاطون كتاب الجمهورية بنقاش معنى الفضيلة والعدالة عند الفرد ، ثم قام بانماء نظريته الشهيرة عن الدولة العادلة باعتبارها شبيها طبيعيا للفرد . اذ بدت الدولة فى نظر أفلاطون عبارة عن الفرد فى صورة مكبرة . فهناك تناظر بين طبيعة كل منهما وبين الأداء المثالى لوظيفتيهما . وعلى الرغم من عدم اعتراف معظم الفلاسفة بوجود هوية بين الدولة والفرد بمثل الوثوق الذى رآه أفلاطون ، الا أن هناك ارتباطا منطقيا بين الحدين . ويتوق كل من يعنى بخير المخلوقات البشرية الى فهم ماهية البناء السياسى القادر على الارتقاء برفاهية الفرد الى أقصى حد له . وفى مقابل ذلك ، فاذا أريد انشاء نظرية لليوتوبيا السياسية ، سيتوجب على الفرد أن يعرف — أولا — ما هى مقومات الرفاهية البشرية . وهكذا يكون هناك ترابط متبادل — بالضرورة — بين الفلسفة السياسية والأخلاق .

لقد عرفنا كلمة الأخلاق ذاتها خلال هذا الفصل . غير انه ربما كان من النافع وصف مجالها وصفا أدق . فبوصفها فرعا من الفلسفة ، فانها تهدف الى البحث فى طبيعة الحق والخير . وتشير كلمة **الحـق** الى الأفعال والسـلوك والتصرفات ، وبقدر عناية علماء الأخلاق بالحق والباطل فانهم يقومون بالبحث فى أخلاقية أفعال مثل الوفـاء بالعهد والانتحار وقول الصدق والسرقة والخداع الذاتى والأمانة والاستغلال والرحمة . ويتناول هـذا الفرع من الأخلاق أيضا الواجبات والالتزامات والعلاقة بين **الحـق والينبغيات** والوسائل والغايات والأعذار والعفو والمسـئولية . ومن ناحيـة أخرى تنطبق كلمـة **الخـير** على الغايات والأهداف أو أغراض الوجود والأسباب الأساسية للعيش تبعا لاساليب معينة ومعتقدات معينة للسـلوك ، ويشير أحدهم الى شخص عاش حياة ثرية أو حياة تافهة ، أو حياة هانئة رغم فقره . وبهذا المعنى يكون الأخلاقى أو الفيلسوف الأخلاقى قد بحث مسألة الحياة الكريمة : ما هى الأهداف التى يتعين على الناس اتباعها حتى يحققون لأشخاصهم حياة ناجحة ؟ . ما هى مقومات السبب الصحيح للعيش ، وما هى الغايات التى يتعين أن تحفز الناس فى اختياراتهم للحياة ؟ .

ان هذا القسم الأخير من الأخلاق هو الذى يمثل موضـوع هذا الكتاب . ونحن معنيون هنا بما يقرب من الاكتفـاء بفحص مختلف النظريات الخاصة بالحياة الكريمة ، وتقييمها ، كما جاءت عند الفلاسفة الأخلاقيين ، وبالاقتراحات البديلة والنظرات المكملة فى موضوع غايـة الوجود الانسانى . ولن نتناول مسائل الحق الا بمقدار اسهامها فى فهمنا لبعض غايات الحياة وتقييمها .

ولن يقتصر الاهتمـام بمشكلة الحياة الكريمة ـ بطبيعة الحال ـ على المفكرين النظريين المحترفين ، لأننا جميعا مهمومون ببحث أفضـل طريق للحياة ، غير أن الفيلسوف الأخلاقى ينحو الى الكشـف عن المسألة بطريقة أكثر نسقية ورسوخا ، بعد احاطته بمختلف النظريات التى طرحت خلال تاريخ البشرية . اذ يستعين عند بحثه للقضـية بخبرته فى تقييم الادعاءات المتنافسة ، وفى انشاء نسق أصيل للفكر . ومن هنا تكون كشوف الفيلسوف الأخـلاقى أجدر بالانتباه والنظر من الأفكار العشوائية التى تمثل الجانب الأكبر مما يدور فى عقول الناس.

وفى الوقت نفسه ، ولما كانت القضايا المتضمنة تتسم بكليتها ، فان بمقدورنا أن نتعرف على نظريات الفيلسوف الأخلاقية ، وأن نقدر محاولاته البعيدة عن البساطة . وليست هذه النظريات بالشيء الذى يتجاوز قدراتنا . فنحن نرغب ايضا فى تقييم المعنى الذى ينسب لمختلف انواع العيش التى يحياها الآخرون ، الى جانب رغبتنا فى ادراك معناها ، ونود أن ندرك الأهداف والمبادىء الأساسية التى تدور حولها الأفعال الانسانية . ونحن بالمثل مهمومون بالبحث عن أفضل سبيل للعيش ، ومن هنا فلا يعد من المسائل الأكاديمية البحتة البحث فيما رآه بعض أصحاب العقليات المتميزة الأسباب الصحيحة للوجود فى العالم .

خلاصة الفصل

ناقشنا فى هذا الفصل كيف يتأمل الناس — بوجه عام — غاية حياتهم ، وكيف ينظرون الى امكان تحقيق مثلهم العليا للحياة الجديرة بالعيش . وذكرنا انه بامكاننا فى الأخلاق — التى تختلف فى هذا الشأن عن العلم — الاعتماد على معيار المعقولية لتحديد صحة اية نظرية ثم تحدثنا عن ثلاثة معايير للمعقولية مع ذكر أمثلة لكيفية تطبيق كل منها. وقد سلمنا بصحة العقل كمقياس لتحديد الحقيقة ، وكشفنا عن المشكلات المرتبطة بهذا الافتراض .

وفرقنا بعد ذلك بين الأخلاق والعلم فى جوانب أخرى غير الناحية المنهجية ، وأوردنا مثالين رئيسيين لتصوير الاختلاف . وفى هذا المقام ، تحدثنا عن أغاليط النظرية الطبيعانية ، وشرحنا مدى ارتباطها، ثم حددنا الاختلاف بين الأخلاق والعلم الاجتماعى للسيكلوجى ، واستشهدنا بالأغلوطة المرتبطة بالوراثة لزيادة الايضاح . ثم جاء بيان كيف تعد الأخلاق مستقلة أو منفصلة عن الدين . وجاءت الاشارة الى محاورة **أوطيفرون** لأفلاطون لتفسير الأساس المنطقى لاستقلالها (الأخلاق) .

ثم حددنا الصلة بين الأخلاق ومختلف فروع الفلسفة ، بما فى ذلك الميتافزيقا والابستمولوجيا والمنطق والاستاطيقا والفلسفة السياسية . وانتهى الفصل بعرض للأخلاق فى صورتيها الأساسيتين : كدراسة للحق ودراسة للخير . وسنركز اهتمامنا فى هذا الكتاب على مختلف النظريات الخاصة بمقومات الحياة الكريمة أو الخيرة .

ثانيا ـ الحـق والخـير

الحـق

كما ذكرنا آنفا ، فان كلمة الحق تشير الى الأفعال القويمة من الناحية الأخلاقية ، وتتمثل ـ عادة ـ فى قواعد مصنفة للسـلوك . فمثلا بوسع الفيلسوف الأخلاقى الدفاع عن احقية تبجيل الالتزامات او احترام قدسـية الحياة ، وبمقدوره أن يحـاجى ضـد النظر الى الآخرين كوسائل وليس كغايات فى ذاتهم . كما أن من حق الفيلسوف أن يشجب أفعال القتل والسرقة والزنا ، ويؤيد مبادىء من أمثـال مبدأ الدعوة الى سداد الدين ، أو مبدأ التحلى بالانصـاف والكرم ، والعمل وفقا لمـا تمليه المسئولية حيـال المجتمع . وللأديان أيضـا مجموعات من المبادىء والقواعد الأخلاقية ابتداء من شريعة حامورابى فى بلاد ما بين النهـرين (١٨٠٠ ق٠م) والطـريق الثمـانى للبوذيـة (٥٢٠ ق٠م) الى الوصايا العشر فى موعظة الجبل . وتتراس عـادة القائمة بعض « النواهى والمحـاذير » وتفوق « المباحات » عددا . وتتسم المحرمات بسوء حظها لأنها قد تقوى الرغبة فى الحصول على ما يحرم . ومن وجهة نظر سيكلوجية ، فانها ذات تأثير محدود فى كبح جماح السلوك . ويفوق « التشجيع الموجب » شجب الأفعال فى اثره على تقويم السلوك .

وعندما نشرع فى تحليل معنى الحق فاننا نقابل مشكلة واحـدة تصدمنا صدمة قوية . انها صعوبة العثور على مبدأ استطاع الصمود أمام الاختبار النقدى ، فتمشيا والعادات المعـاصرة والمعتقدات التى نعتنقها ، يحق ـ كما بينا ـ تبجيل الالتزامات واحترام قدسية الحياة ، غير أن بعض الالتزامات ما كان ينبغى أن تحدث كالتزامك الشخصى نحو شخص يريد الحاق الضرر بك ، أو الالتزام الشخصى بممارسة الاجرام. وفى مثل هذه الحالات ، سيكون من الخطأ الحرص على الالتزام ، بل ويلزم التراجع عما بدأناه . وفيما يتعلق بقدسية الحياة ، فلا يخفى

أننا لا ننظر الى الحياة كشيء مقدس عندما نقتل فى سبيل الدفاع عن وطننا (فلم يمض وقتطويل على اعلان سيدنا موسى للوصايا العشر من فوق جبل سيناء حتى رأيناه يشتبك فى حرب دموية) . ومع هذا فان الوصية الخامسة « تنهى عن القتل » . وفضلا عن ذلك ، فان كثيرين يشعرون بامكان النظر الى الحكم بالاعدام كرد منصف على ارتكاب جرائم معينة كالتجسس أو القتل أو الاختطاف . وربما نظر الى أفعال مثل القتل بدافع الرحمة كاجراء شجاع وانسانى كحالة مريض يعانى فى المراحل الأخيرة من مرض عضال ميئوس من شفائه ويتمنى الموت . وفى مثل هذه الحالات ، ربما نظر الى القتل كواجب أخلاقى ، وليس خطأ اخلاقيا .

وعلى ضوء الاستثناءات العديدة للمبادىء التى تتبادر فورا الى الذهن يبدو من الصعب الدفاع عن أى مبدأ أو الاعتراف بصحته . اذ يقال لنا بوجوب الحفاظ على العهد ، وان كان ذلك لا يتضمن يقينا الوعد باعادة لفافة تحتوى على الهيروين أو بزمة من العملة الزائفة أو قنبلة أحد الارهابيين . أو ربما اعتقدنا خطأ السرقة ، ولكنا عندما نتعرض للجوع من أثر العيش فى ظل نظام اجتماعى ظالم ، فاننا سنعتبر سرقة الطعام أمرا له ما يبرره . وقد ينظر الى هذه الفعلة على انها واجب وطنى ! أو ربما نكون قد نشأنا على الاعتقاد بأن العنف شر ، ولكن فى المواقف السياسية التى يتولى فيها المنحطون مراكز يتحكمون فيها فى الأفاضل ، ولا يستطاع ازاحتهم من هذه المراكز بالحسنى ، هنا قد تظهر آراء تدعو الى الثورة والغضب . ولعلنا نقبل ايضا الأمانة كواحدة من القيم ، ولكنا قد نعزف عن اتباع هذه القيمة اذا كان الشخص مصابا بضعف فى قلبه ، وقد يتسبب قوله للصدق فى قتله ، وسيغتفر خوفه من قول الصدق فى حالة مواجهته لرجل يحمل قنبلة فى يده ، وينظر شذرا اليه ، عندما يبادره بالسؤال عن أين اتجهت زوجته التى يطاردها . هنا يحثنا الواجب الأخلاقى على التفوه بالكذب ، وتبرير ذلك بأنه عمل أخلاقى اضطرارى .

وهناك مشكلات تتعلق بكل قيمة يمكن أن تخطر على البال ، بما فى ذلك الفضائل الكلاسيكية السبع : البصيرة والصبر والعفة والعدالة والايمان والأمل والكرم . فهل يعنى هذا استحالة العثور على أى مبادىء للايمان بهذه القيم ، أو بالأفعال التى يمكن الدفاع عنها أخلاقيا ؟ . دعونا نلقى نظرة على الموقف ، لقد نجمت الصعوبات التى نلقاها من الزعم بأن الاستثناءات تقلب المبادىء . غير أن الأمر مختلف

عن ذلك ، لأن الاستثناءات تعزز المبادىء العامة . فعندما نكتشف بعض حالات تتعارض هى وما نراه حقا بوجه عام ، سيترتب على ذلك تدعيم وجود عدد قليل من الحالات المعاكسة لمعتقداتنا ، وسينظر الى هذه المعتقدات على انها صحيحة . وهكذا فان وجود استثناءات لمبادىء مثل التحلى بالأمانة وصون الحياة والحفاظ على الثقة .. الخ ، فانها لا تلغى هذه المبادىء ، ولكنها على الأرجح تدعم صحتها .

واذا جاءت الغلبة للحالات المعارضة على الحالات المؤيدة عندئذ سيتعين علينا اعادة النظر فى المبدأ العام . بيد أننا لا نفعل ذلك عندما تكون الأمثلة المعارضة قليلة العدد . وبالاضافة الى ذلك ، اذا اعتقد أن المبدأ قانون مطلق فانه سيتعرض للهدم ان وجدت اية استثناءات له ، لأن الاستثناء يضعف القوانين ، كما حدث مثلا فى حالة قانون الجاذبية بعد اكتشاف جبال على الأرض معدومة الوزن . أما اذا نظرنا الى المبادىء على أنها قواعد عامة أو ما يسمى باللغة الاصطلاحية prima facie obligation (واجبات واضحة) ، هنا سينظر الى الحالات المعارضة النظرة المناسبة لها ، اى كأمثلة استثنائية . وبحكم كونها استثنائية فانها ستدعم أحقية المبادىء العامة .

ثمة نقطة اضافية يتعين ذكرها فى هذا المقام . فنحن اذا انتهكنا ما لدينا من مبادىء للحق ، كأن نرتكب عملية قتل عندما نظن اننا بذلك نحافظ على الحياة ، فاننا لن نكون آنئذ قد اعترفنا بأن القتل حق ، وسيكون معنى ما ذكرناه هو أنه من المسموح به القتل فى سبيل قيمة أسمى ، وسيظل القتل خطأ ، ويظل الحفاظ على الحياة حقا ، غير أننا سنعلق تشبثنا بهذا المبدأ — مؤقتا — من أجل بعض الاعتبارات القهرية . ومن هنا فان من يزعمون أن القتل حق سيكونون قد ابتعدوا عن الدقة فى زعمهم ، ولربما بدأ ذلك كعلامة اضطراب فى تفكيرهم وبعبارة أخرى ، فان القتل سيظل دائما خطأ ، ولكن قد يسمح به فى ظروف معينة ، ستسمح به .

الحق والينبغيات (*)

جاءتنا هذه الفكرة الأخيرة بتفرقة أخرى فى علم الأخلاق بين « الحق » و « الينبغيات » . واذا تحدثنا على وجه الاجمال قلنا ان

(*) Oughts

ما افترضناه هو ان ما يتصف بأحقيته ينبغى أن يتبع . وفى مقابل ذلك ، فان الفعل ينبغى أن يجرى لأنه حق ، ومن ثم فلربما بدا من الغريب قولنا لأى شخص « اننى أعرف اننى أخبرتك ان هذا الفعل حق ، ولكن لماذا اعتقدت انه ينبغى عليك فعله » . أما اذا طرحنا هذا المعنى بصورة مختلفة ، فاننا سنقول : ان امتداح فعل ما قد يبدو متضمنا التوصية بادائه . فاذا اثنينا على مسلك ما ، فانه سيبدو من الطبيعى ان ما عنيناه ــ ضمنا ــ هو تزكية مجاراة الآخرين له .

ومع هذا فان الصلة بين الحق والينبغيات ليست بالصلة غير القابلة للانفصام . فمثلا ، وكما رأينا فان الحفاظ على الحياة حق ، ولكن أحيانا ينبغى عدم القيام به . والحفاظ على العهد حق ، ولكن فى بعض الحالات معينة ينبغى علينا أن لا نحرص على هذا المبدأ . وباختصار ، فاننا نواجه فى مثل هذه الحالات مفارقة تعنى أن علينا أن نفعل ما هو خطأ ، وينبغى علينا أن لا نفعل ما هو حق .

وهذه مفارقة جديرة بالملاحظة ، ولكنها لا تستحق السكوت عندها ، لأن المناقشة السابقة عن الاستثناء من المبادىء قد بينت لماذا قد تظهر فجوة من حين لآخر بين الحق والينبغيات . وبوجه عام ، فقد يحدث تطابق بينهما ، يعنى فى الحالات التى نحكم فيها على الفعل بأنه حق ، سيكون بمقدورنا أيضا أن نتوقع أن الفعل ينبغى ان يجرى . ومن هنا يتعين أن ينظر الى الحق والينبغيات على انهما منفصلان ، ولكنهما مرتبطان أساسا (١) .

وهناك مشكلة أخرى تتعلق بالحق الى جانب توطيد المبادىء ، وان كان ذلك بقدر أقل . فالتوفيق بين الحق والخير يتعلق بالطريقة التى تتبع فى تقييم الطابع الأخلاقى للأفعال . وفى تاريخ علم الأخلاق ثمة ثلاثة اتجاهات يمكن التعرف اليها وقد سميناها « المقصدية والغائية والصورية (*) .

---

(١) أنظر الى مناقشة مسألة الحق والينبغيات والنواهى فى كتاب The Language of Morals — R.M. Hare (الفصل ١٠ والفصل ١١) .

(*) مقصدية Intentionalism — غائية — Teleologism — صورية Formalism او Deontologism

تبعا للنظرة المقصـدية ، يتعين تقييم السـلوك تبعـا للمقصـد (أو الدافع) عند الفاعل الأخلاقى (٢) . ويقال ان عواقب الفعل غالبا ما لا تكون تحت امرة الشخص ، ومن غير المقدور ــ بالضرورة ــ التكهن بها . فكل فعل له ذيول ، وتشع منه ذبذبات تنتهى عند حافة خارجيـة فى أحداث المستقبل فى موضع مجهول ما . غير أن الفاعل يسيطر على نواياه أو مقاصـده . وهذا هو ما يتعين الحكم عليـه . فاذا كانت للشخص مقاصد تستحق الثناء لأدائه فعل ما . آنئذ سيستطاع الحكم على الفعل بأنه جدير بالثناء بغض النظر عن انتهائه على نحو غير مستحب. وبالمثل فلو كانت لأحد ما مقاصـد شريرة ، فان الفعل سيستحق اللوم حتى لو تصـادف أن ظهر ان نتائجه كانت نافعة . فاذا قصد شخص الكذب ، ولكنه ذكر الصـدق عفوا ، فتبعا للمعايير المقصدية ، فانه سيكون قد اقترف خطأ أخلاقيا . اذ ما يهم هو أن تتوافر للشخص النية الطيبة أو المقصد الحسن ، (وأن يكون قلبه فى موضعه الصحيح) (*) .

فمثلا اذ استعار أحدهم سيارتك ، وحدثت له حادثة مريعـة عقب ذلك ، فانك قد تشعر بمسئوليتك ، وتلوم نفسك لوقوع الكارثة ، ولسان حالك يقول : « لو أننى لم أعره سيارتى . . » غير أن نصير المذهب المقصدى قد يقول : ان ما تستحقه فى هـذا الموقف هو الثناء وليس اللوم . ويحـاجى بأنه على الرغم من أن الشخص ما كانت لتحدث له هذه الحادثة لو أنك لم تعره السيارة ، الا أنك لا تستحق اللوم على شىء ما كان بوسعك أن تتكهن به . وبالمقـدور امتـداحك لأنك كنت كريمـا ، واستجبت لحـاجة شخص آخر . نعم لقد فعلت الشىء الصحيح ، ولكن تصادف أن انتهى بمأساة . فلما كانت مقاصـدك طيبة لذا يعد سلوكك حميدا ، أما العواقب غير المنظورة لفعلتك فغير ذات موضوع من الناحية الأخلاقية .

لا يخفى امكان تجنب الجهل بنتائج الفعل فى بعض الحـالات . انها الحالات التى نعرف فيها العواقب سيئة الحظ التى قد تترتب ،

---

(٢) احيانا يفرق بين الدافع والمقصـد بدلا من النظر اليهمـا كمترادفين فعندما تستعمل كلمة المقصـد يكون ذلك للدلالة على شىء يشغل ارادتنـا الواعيـة ، أما الدافع فيدل على الشعور الذى يدفعنا الى ارتكاب شىء ما .

(*) طبقـا للتعبير الانجليزى ، ويرادف عندنا القول بأنه فعل ذلك وهـو مستريح الضمير .

ونصر رغم ذلك على فعلها ، ومن ثم فاننا نستحق أن نلام (٣) ، لأن المعرفة آنئذ بالعواقب قد تمثل جانبا من مقصدنا . أما عندما يكون جهلنا بما سيترتب على فعلنا مستقبلا أمرا لا مفر منه ، فى هذه الحالة فقط يكون المقصد وراء فعلنا أمرا ذا بال عند تقييم قيمته الأخلاقية ، وليس النتائج غير المتوقعة .

ولقد حلل ارسطو — عرضا — مسألة الجهل فى مقابل المسئولية ، واستنتج امكان التماس العذر للشخص ، لو كان الجهل المتضمن أمرا لا يستطاع تجنبه . فمثلا ليس بمقدورك أن تتكهن بموت شخص قادم لزيارتك بناء على دعوتك اثر صرع البرق له . ففى هذا المثل ليس باستطاعتك تجنب الجهل لاستحالة تكهنك بهذه الواقعة . ومع هذا فليس من الأعذار المقبولة أن يدعى الطبيب الاعفاء من المسئولية اذا أساء التصرف على أساس أنه لم يعرف أحدث علاج للمرض . اذ كان من واجبه أن يعرف طريقة العلاج الحديث بقراءة أحدث ما ظهر من مؤلفات ، وبذلك يكون جهله امرا باستطاعته تجنبه . ويصح نفس الحكم على المتنصل عندما يعترف « بعدم معرفته أن المسدس كان محشوا بالرصاص » . وهذه حالة واضحة من الحالات التى بالمقدور تجنبها .

ويغتفر ارسطو فئة واحدة من الأفعال التى تتم من أثر الجهل الذى يمكن تجنبه ، وذلك عندما يكون بوسع الشخص اكتساب المعرفة ، ولكن لا يكون هناك سبب ملح يبرر لماذا كان يتوجب عليه أن يفعل ذلك . فمثلا وبالرغم من أن المهندس قد يكون باستطاعته تعلم الزراعة ، الا اننا لا نستطيع القول بأنه كان مرغما على فعل ذلك . فاذا انشأ معبرة بعد ذلك تساعد على انتقال عدد كبير من الناس الى بقعة جديدة من الأرض ، ولكنه لم يتكهن بالمجاعة التى ستظهر فى هذه البقعة ، آنئذ لن يكون هناك محل للوم المهندس ، برغم امكان تجنب القيام بالفعلة التى أدت لذلك .

---

(٣) أما مسألة هل نستحق اللوم أم لا فتتوقف على مقدار ما ننوى السماح به من خطأ فى النتيجة . فاذا اقتصرنا على التنبؤ دون أن نقصد الحاق أى ضرر فى أى فعل له قيمته ، فى هذه الحالة قد يصف علماء الأخلاق الكاثوليك هذا الفعل بانه حق . فمثلا عندما نحاول انقاذ طفل عند ولادته ، وتركنا الأم تلقى حتفها ، ستعد هذه النتيجة من الجوانب المتوقعة وان كانت لم تنتج بارادتنا ، ومن ثم فان الأخلاقيات الكاثوليكية ترضى عنها . ففيها لم يقصد قتل الأم ، ولكن المقصود كان انقاذ الوليد .

ويعنى انصار المذهب المقصدى أساسا بحالات الجهل ، التى يمكن تجنبها ، ويشددون على القول بأن النتائج التى من غير الممكن التكهن بها للأفعال ليست هى ما يقرر طابعها الأخلاقى . فمقصد الشخص هو ما يهم ، وليس عواقب مسلكه ، لأن القصد وحده — هو الذى يخضع لسيطرة الشخص ، ويعد أهم عنصر فى المعادلة الأخلاقية .

وفى نظر « المقصدية » لا يعنى تصور المقصد الرغبة أو الميل أو الأمل الخفى فى تحقق حالة بالذات ، وانما يعنى السعى الجاد لتحقيق غاية أخلاقية . ان ما يخطر ببال الناس لا يزيد عن أمنية جوفاء ، عندما يقولون أن الطريق الى جهنم مفروش بالنوايا الطيبة . ونحن — بالتأكيد — لا نرغب فى اعفاء الناس من المسئولية لمجرد تمنيهم حدوث شيء آخر . فلابد من القيام بمحاولة مخلصة وفعالة ، وبغير ذلك فان مقاصد الشخص لا يمكن الحكم عليها بأنها حقيقية أو صادقة ، وبعبارة اخرى ، يتعين أن يكون المقصد شيئا يدفع الفرد للعمل . ولكن عندما يحاول الناس بذل قصارى جهدهم ويرغبون رغبة حماسية فى تحقيق غاية جديرة بالسعى ، فى هذه الحالة ، سيزعم انصار المذهب المقصدى بأن ما فعلوه كان حقا بغض النظر عما تمخض عنه فعلهم ، فكما ذكر ايمانويل كانط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) :

« تعد الارادة الخيرة كذلك ، لا من ناحية ما تؤديه أو تحدثه ، ولا من حيث ميلها لبلوغ غاية مفترضة ما ، وانما — بكل بساطة — بفضل ارادة الاختيار التى تعد خيرة فى ذاتها . وحتى لو تصادف أن حدث من أثر تدخل امتهان خاص للحظ ، أو تدبير خسيس للطبيعة (التى تتماثل فى نظر كانط وزوجة الأب !) فان هذه الارادة ستفتقر تماما الى القوة التى تساعدها على تحقيق غايتها . واذا افترضنا انها رغم حشدها لكل قواها لم تستطع أن تنجز شيئا ، فانه لن يتبقى بعد ذلك غير الارادة الطيبة (أو الخيرة) التى تتشابه هى وأية جوهرة كريمة قادرة على الاشعاع بفضل نورها كأى شيء قيمته برمتها كامنة فى ذاته » (٤) .

وما ذكره كانط بالغ التأثير وشديد الاقناع . ورغم ذلك فان

---

(٤) I. Kant كتاب Foundations of the Metaphysics of Morals (مترجم من الالمانية الى الانجليزية) . ما يقوله كانط بالفعل هو ان الفعل الحق ، هو الفعل الذى يجرى او يؤدى لانه حق ، اى بدافع الالزام بطاعة القانون الاخلاقى .

نظرية المذهب المقصدى حافلة بالمشكلات النظرية . فمن بين الانتقادات التى توجه اليها ، أنها لا تقيم الطبيعة الأخلاقية للأفعال على الاطلاق ، ولكنها تكتفى بتقييم طابع الشخص القائم بالفعل . فمثلا عندما ذكر كانط الارادة الطيبة وأثنى عليها فان كلامه قد انصب على صاحب هذه الارادة ، لأن الأفعال ليس لها ارادة خيرة أو شريرة . وعلى الرغم من أن الناس قد يتلقون الثناء على ما قصدوا من أفعال ، الا أن هذا القول يختلف عن القول بأنهم أدوا أفعالا جديرة بالثناء . فثمة انفصال بين مقصد الفاعل وطبيعة الفعل ، ولايمكن الاعتماد على هذا المقصد فى اضفاء القيمة الأخلاقية له . فاذا قصد أحد الناس اطعام المساكين ولكن تسبب — بدلا من ذلك — فى تسميمهم ، فان أحدا لن يستطيع امتداح هذا الفعل الذى انتهى بالتسميم على أساس النية الطيبة ، وعلى أفضل الأحوال فان بوسعه أن يلتمس العذر له لما أحدثه من خطأ .

ربما بدا من الغريب اذن أن تجىء نظرية فى التقييم الأخلاقى غير مستندة على الفعل ، ولكنها تكتفى بالحكم على الفاعل ، وفضلا عن ذلك ، فلقد أشار النقاد الى شدة صعوبة تحديد المقاصد . فبوسعنا أن نرى قيام الناس بذلك . غير أن الأسباب التى يرتكن اليها تجىء من باب التخمين ، حتى اذا جاهروا ببعض عبارات شفوية تبين ما الذى دفعهم الى الفعل ، ان المقاصد تكمن وراء الفعل البين وتتصف بانها شىء غير ملموس ومراوغ ، أما العلامات الدالة على ما يدور فى عقل الشخص فمن الصعب معرفتها .

بطبيعة الحال ، من بين سبل تحديد مقاصد الناس ملاحظة أفعالهم . غير أن انصار المذهب المقصدى قد دقوا اسفينا بين الأفعال والمقاصد عندما قالوا بوجود مقاصد خيرة وأفعال شريرة ، وأن المقصد الخير أو الطيب هو وحده ما يهم . ويترتب على ذلك القول بعدم توطد مقاصد الناس — بالضرورة — عن طريق مسلكهم ، وترك المسألة معلقة عن كيف تتحدد هذه المقاصد ، فاذا لم يكن بمقدورنا أن نعرف كيف يفكر الناس من طريقة أفعالهم ، فكيف سيتيسر لنا معرفة أفكارهم ، ومتى تكون مقاصدهم خيرة ؟ .

وتظهر مشكلة أبعد من ذلك فى المذهب المقصدى عندما يتخذ الشكل الذى اتخذه فى المسيحية ، عندما ذكرت أن الاثم فى الفكر يماثل الاثم فى الفعل . اذ يعد اشتهاؤك لزوجة جارك شرا كارتكاب الزنا سواء بسواء .

وبمقدورنا أن ندرك لماذا نزع أنصار المذهب المقصدى الى اتباع هذا الموقف ، يعنى لم يرغبوا اتخاذ الفعل أو عواقبه أساسا للحكم الأخلاقى . ويمثل القول بأن الحق والباطل قائمان فى الفكر فقط أبعد الصور تجريدا للمذهب المقصدى . غير أن هناك مشكلة تواجه هذا الموقف الى جانب المشكلتين السابق ذكرهما بالفعل . انها مشكلة صعوبة السيطرة على الأفكار ، فالأفعال تقع فى نطاق سيطرتنا ، والمقاصد كذلك — الى حد ما — تقع أيضا تحت سيطرتنا ، ولكن كيف يتيسر لنا كبح جماح أفكار معينة لدينا ؟ نعم أن بمقدورنا أن نستبعد الأفكار المخزية ، التى تحدث صراعا بين رغباتنا الشريرة ومبادئنا . أما الحيلولة دون قيامنا بالتفكير فى أشياء بالذات ، فأمر مستحيل من الناحية الفعلية . وما أشبه هذه الحالة باللعبة التى كنا نمارسها مع الأطفال عندما كنا نخبرهم بوجود كنز بالحديقة ، ولكن لن يستطاع العثور عليه الا اذا توقفوا عن التفكير فى الأرنب الأبيض ، عندما يكونون متوجهين لصيده . ولا يخفى ان الأطفال لن يتمكنوا من منع أنفسهم عن التفكير فى الأرنب الأبيض ، لانهم مضطرون الى تذكر الشىء ذاته الذى يطالبون — افتراضا — بتناسيه . وبعبارة أخرى فانهم مضطرون الى التفكير فى ذلك الشىء ، الذى لا يفترض قيامهم بالتفكير فيه .

وهكذا فليس بمقدور أحد أن يستبعد من خاطره الرغبات والمشاعر المريعة ، أو الأفكار ، لكى يقصيها من عقله . فاذا كان فى غير مقدور الناس تجنب أو تفادى ما يفكرون فيه ، فمن ثم فلا معنى للومهم على أفكارهم .

الغائيــــة

ودفعت هذه الانتقادات بعض فلاسفة الأخلاق الى تبنى نظرية بديلة تدعى **الغائيــة** ، التى ترى أنه من الواجب الحكم على الأفعال لا بالرجوع الى أفكار الفاعل ، ومقاصده ، وانما بالرجوع الى نتائجها أو عواقبها . بطبيعة الحال ، ان هذا الموقف هو ما أنكره المذهب المقصدى . غير أن « الغائى » يعتقد أن الحاصل هو أهم اعتبار عند التقييم الأخلاقى للعمل . وتمشيا مع ما يراه الغائى ، فان المذهب المقصدى لم يكتف بتقدير خيرية الشخص ، بدلا من الالتفات الى أحقية الفعل ، ولكنه اتجه الى الاعتماد على شىء خفى مجهول بدلا من الاعتماد على ما هو قائم وقابل للادراك . وفوق كل ذلك ، فانه ركز على أشياء لا تحقق أية نتيجة للأخلاق ، فما ينجزه شخص ما بالفعل يعد عاملا

وثيق الارتباط أكثر مما قصد الشخص تحقيقه أو انجازه . فمثلا اذا كان الدافع وراء اى برنامج عمل سياسى هو الرغبة الصادقة فى نفع عامة الناس ، ولكن ما حدث بالفعل هو أنه أشاع البؤس والضنك ، فاننا لن نستطيع – أخلاقيا – اعتبار الفعل جديرا بالثناء . كما أن الفعل قد يبدأ من ناحية خيرة ، ولكنه ينتهى الى العنف . وسيعد الفعل فى هذه الحالة خاطئا ، ولن يستطيع أى قدر من الايضاح ، ورد العمل الى نقاء نوايا الشخص الاقناع بأحقيته .

وتساعد المقارنة بما يجرى فى قضايا القتل فى القانون الأمريكى على زيادة وضوح موقف الغائى ، فعندما يقتل شخص ما آخر بلا قصد ، كما يحدث فى حوادث السيارات ، أو يخبط بيديه آنيه للزهور موضوعة فوق رف فتسقط وتصطدم براس أحد المارة عابرى السبيل ، فان الشخص يحاكم على تهمة القتل من الدرجة الثالثة ، أو القتل بدون سبق الاصرار والترصد (ويختلف تشخيص مثل هذه الجريمة من حالة الى أخرى) . فاذا اكتشفت المحكمة أن أفعال الشخص قد أدت الى موت آخر ، سيكون الاتهام شديدا ، بغض النظر عن حقيقة كون القتل لم يكن مدفوعا بمقصد شرير . فلما كان الفعل لا تنطبق عليه صفة « سبق الاصرار والترصد ولأسباب شريرة » ، فان الحكم يخفف عادة ، ويطلق سراح المتهم . غير أن أهم نقطة يجب الالتفات اليها هى أن المحكمة ستظل ترى أن الجريمة قد ارتكبت وأن خطأ ما قد وقع ، ويعفى الفاعل من المسئولية ، وان كانت عواقب فعله الشخصى تجعل الفعل نفسه موضع لوم أخلاقى فى نظر القانون .

ان هذا بالضبط هو ما يطالب به الغائى ، يعنى الزعم بان ما يحدد الحكم الأخلاقى للفعل هو النتائج فحسب ، أما المقصد وراء الفعل فلا تزيد قيمته عن امكان اتخاذه ذريعة للاعفاء الكامل من اللوم ، فليس بالمقدور اتخاذه معيارا لتحديد الطابع الأخلاقى للفعل .

وهكذا تبدو الغائية بالمقارنة بالمقصدية أكثر تصلبا ، ومن النظريات التجريبية التى ترتكن على النتائج المشاهدة عند التقييم الأخلاقى . وعلى حد قول جون ستورات ميل (١٨٠٦ – ١٨٧٣) الفيلسوف النفعى « فان الغائية لا تعبر اى اهتمام لغير الاعتبارات الثابتة الراسخة لعواقب الأفعال » (٥) . ولكن وحتى بالرغم من أن النظرة الغائية تظهر بمظهر

---

(٥) Utilitarianism — J.S. Mill

النظرية التى يمكن الدفاع عنها دفاعا قويا ، ورغم أنها تتماشى والتفكير القانونى والمفهومية الدارجة (*) ، الا انها تتعرض لانتقادات معينة من الصعب الرد عليها . فأولا — ان نتائج الأفعال تكون أحيانا غير خاضعة لامرة الشخص (كما أشار أتباع المذهب المقصدى) وسيكون من الغريب ترك ما يتفرع من الأفعال من أحداث لا سيطرة لنا عليها تنعكس على الفعل ذاته . وبعبارة أخرى يبدو من غير المنطقى اضفاء الخطأ على فعل سليم أخلاقيا بالرجوع الى سلسلة من الأحداث غير المتوقعة . واذا تركنا مسألة امكان سيطرتنا على هـذه الأحداث الفرعية جانبا ، سنرى أن لا أساس للحكم على أى فعل بالرجوع الى عواقبه . اذ قد تكون هذه العواقب مختلفة عن الفعل الذى صـدر الحكم بشأنه . وسيكون من المواقف الأكثر معقولية القول بأن طبيعة الفعل تظل هى هى بغض النظر عن الأحداث التى تعقبه ، لأن طابعه الأخلاقى لن يتأثر بما قد يترتب على العمل . ولن يغدو من الخطأ القيام بايماءة عطوف كمديد العون لأحد الشيوخ بادخال حقيبته الثقيلة فى القطار ، اذا خرج من (الخط) وجرح هـذا الشخص . ان هذا مثل للفعل الصائب الذى ترتبت عليه عواقب مؤسفة . وعلى نفس النحو ، فلن ينفى الحكم بخيرية التبرع لأعمال الخير تحويل الأموال المتبرع بها الى احدى المنظمـات الفاشية . اذ سيظل هـذا العمل جديرا بالثناء لدلالته على الرحمـة والحدب على المحتاجين .

ومن نقاط الضعف الأخرى فى النظرية الغائيـة ما يترتب على التركيز على عواقب الفعل من نتائج تتماشى وما يقوله اتباع الحتمية الأخلاقية بأن الغاية تبرر الوسيلة . وبعبارة أخرى ، اذا كانت النتائج هى التى تهم ، فاننا لن نكون بحاجة آنئذ الى التعنت فى أحكامنـا على أخلاقية الأفعال ما دامت قد أسـفرت عن نتائج خيرة . فتمشيا مع ما يراه الموقف الغائى ، فانه أيا كانت قيمة الفعل فان ما يعود به من عواقب طيبة سيمحو كل أوصاب الفعل الأصلى ، يعنى ان أى نوع من الفعل مما يطلق عليـه عادة اسـم « اللاأخـلاقى »سيقبل التبرير فى نظر الغائى ما دام قد أسفر عن نهاية خيرة . وبذلك سيكون من غير المستبعد الرضـا عن الغش أو خـداع الآخـرين واسـتغلال جهلهم أو مصداقيتهم واحتكار رغباتهم واقتحام خصـوصياتهم والاتصـاف بالظلم أو عدم الانصاف . فالعبرة بالنتيجة النهائية .

(*) Common sense

فمثلا لقد سجنت الحكومة السوفيتية فى عهد ستالين الآلاف ، ونفذت حكم الاعدام فى حملة تطهيرية هدفت الى تخليص روسيا من العناصر غير المرغوب فيها وتعزيز مكاسب الشيوعية . ولم يكن الكثيرون ممن حوكموا محاكمات صورية سريعة ثم صدرت أحكام ضدهم مذنبين فعلا فى الجرائم التى اتهموا بارتكابها . غير أن الذنب أو البراءة لم يكن العامل الهام . اذ كان الهدف هو القيام بعملية القبض الجماعى ، وعقد محاكمات صورية ، والتنكيل ببعض البارزين كتحذير مرعب للآخرين حتى لا ينحرفوا عن اعتناق الأفكار الستالينية . اذ كان تأثير ذلك على المجتمع الروسى هو الأهم ، ولم يكن المقصود توطيد اقدام العدالة . فما دام قد ساد الاعتقاد بأن الأمة الروسية قد انتفعت من شد إزر المثل العليا للشيوعية ، والمساعدة على ارتقائها ، فلا بأس فى هذه الحالة من الناحية العملية من احتمال جميع الوسائل ، بما فى ذلك الاتهامات الزائفة والتعذيب والقتل باسم الشيوعية (٦) .

وعندما تتسع الفجوة بين الوسائل والغايات فان العدل واستقامة الخلق سيتعرضان للخطر . فشن الحرب من أجل الحفاظ على السلام، وقتل القتلة كوسيلة لردع القتلة أو الحفاظ على العدالة بالحكم ظلما على أحد الأشخاص باعتبار شخصه مهددا لنظام العدالة من المفارقات التى تخلق توترا أخلاقيا يحدث اضطرابا عميقا . ولا تحدث مثل هذه المواقف ذات طابع المفارقات الا اذا اتبعنا الغائية فى افعالنا ، يعنى عندما نهدف الى غاية خيرة ما ونرضى عن الوسائل البشعة لتحقيق هذه الغاية . ومن الهنات الكامنة فى النظرة الغائية ، أنها قد تبيح مثل هذا التصدع وتتيح الفرصة للعمل الخاطىء ما دام يسفر عن نتائج خيرة ، وهكذا سيكون بالمقدور اتخاذ خيرية النتيجة كذريعة للحكم بأحقية الفعل الخاطىء .

وربما أمكنا القول بأن المذهب المقصدى يسبق الفعل بشوط طويل ، وأن الغائية تعقبه وتبتعد عنه كثيرا بحيث يتعذر الارتكان عليها كمعيار للأخلاق . ومن هذا يتضح أن المذهب المقصدى يحكم فى الواقع على شخصية الشخص ، بينما يعنى المذهب الغائى بمضاعفات النتائج . وكلاهما يبتعد عن الفعل ذاته .

---

(٦) انظر The God that failed — R.H.S. Crossman
والمقال الذى كتبه Arthur Koestler مثير للاهتمام بوجه خاص .

الدينطولوجية او الصورية (*)

والاتجاه الثالث فى التقييم الأخلاقى هو الاتجاه الدينطولوجى . أو المذهب الصورى . ويتميز بكونه يركز على السلوك أو الفعل أكثر من تركيزه على الدافع السابق للفعل ، أو النتيجة اللاحقة له ، ويجعل من الطبيعة الأخلاقية للفعل ذاته معيارا له . فاذا جاء الفعل صحيحا فى صميمه ، فلن تكون للمقصد أو العاقبة أهمية ، وسيظل الفعل متسما بصحته . ويرى الدينطولوجيون أن الفعل هو ما يجب أن يتركز عليه الحكم ، أما باقى العوامل فغير ذات بال . فمثلا قد ينظر الى تقديم العون للآخرين كعمل صحيح اخلاقيا . ولو كان ذلك كذلك فلن توجد أية اعتبارات خارجية تجعله خاطئا . فاذا تبين فيما بعد أن هـذا العون كان ضارا ، وأنه زاد الأمور سوءا أكثر من ذى قبل ، فان ذلك لن يغير الموقف عند اجراء حساب أخلاقى . وبالمثل فاذا ساعد أحد الناس شخصا آخر بقصـد تقديم العون فان هذه الواقعة لن تجر فى ذيلها أية عواقب أخلاقية . اذ سيظل الفعل صحيحا ومحتفظا بصحته حتى اذا أسفر عن نتيجة عكسية ، وحتى اذا اعتمد الشىء الصحيح لكى يتحقق على أسباب خاطئة .

وعادة يقبل أنصار المذهب الدينطولوجى النظرية **الموضـوعية** للأخلاق ، وفيها ينظر الى أفعال بالذات على أنها حقـة فى صميمها بصرف النظر عن الأعراف السائدة فى المجتمع . فمثلا اذا دفع شخص ما الدين المستحق عليـه فقد ينظر اليه على أنه أمر قيم موضـوعيا حتى وان لم تنص معتقدات المجتمع على ذلك ، واذا كانت أفعـال معينة صحيحة فى ذاتها فلابد من ممارستها فى أى زمان ومكان . فاذا كان سداد الدين المستحق عملا صحيحا فى الولايات المتحدة فى القرن العشرين فانه سيكون صحيحا بالمثل فى أى موضع آخر من العـالم ، فى أى عهد من عهود التاريخ . وباختصـار فان ما هو حق فى صميمه ملزم أخلاقيا للكافة . فلا يمكن أن يكون الفعل صحيحا لشخص ما دون أن يكون صحيحا للجميع .

وعلى الرغم مما يبدو فى الدينطولوجية من جاذبية فى جملة نواح، ورغم تفاديها بعض المشكلات المعينـة من أوجه النقص الرئيسـية فى

(*) Deontologism or Formalism ـ سـيجىء شرح الدينطولوجيـة فى السـياق .

النظرتين آنفتى الذكر ، الا أنها قد احتوت على مشكلنين معينتين . ومن الغريب أن تكمن نقطة الضعف الأساسية لهذا الموقف فى تجاهله لمزايا الغائية ومزايا المقصدية الى حد ما ، وايضا لاهتمامها بتجنب عيوب هاتين النظرتين ، لأن الحكم على الأفعال اعتمادا على طبيعتها فحسب ، دون نظر الى الأسباب الكامنة وراءها ، أو عواقبها ، قد يؤدى الى بعض نتائج أخلاقية مريعة .

وعلى سبيل المثال ، فمما لا يستحق الثناء ، وانما يستحق اللوم ابلاغ شخص يحتضر انه كان ناجحا فى الحياة ماليا ، ولكنه كان فاشلا من الناحية الانسانية حتى رغم ما فى هذا القول من صدق ، اذ تعد عواقب الصدق فى هذا المثال بالغة الضرر . وليس بمقدورنا أن نستنتج انه لما كان ذكر الحقيقة عملا محقا ، فان مثل هذه الفعلة جديرة بالثناء . فالأمانة هنا غير ذات موضوع ، وتتصف بالقسوة ، ولا يصح امتداح الفعل لأنه صحيح من الناحية الصورية ، فلربما كان قول الصدق صوابا ـ من ناحية مجردة ـ ولكنه ـ عمليا ـ وفى ظروف معينة كهذه الحالة قد يكون فعل ذلك خاطئا لما يحدثه من عناء . فليس بمقدورنا تناسى العواقب من هذا القبيل عند تقدير اخلاقية اى فعل .

واذا توخينا زيادة الدقة سنقول أن الخطأ الأساسى الذى وقع فيه المذهب الدينطولوجى هو انه افترض انه فى الحالة التى يكون فيها الاجراء « س » حقا ، فينبغى المبادرة بالقيام به ، وستساعد صحة « س » على ترسيخ اى فعل يتخذ وفقا له . ولقد سبق لجون ويسلى ان قال : « لن أروى أكذوبة واحدة باختيارى لانقاذ أرواح العالم بأسره » وعندما عبر ايمانويل كانط عن الجانب الصورى من اخلاقياته قال : لو كان هناك حكم منصف بالاعدام فيتعين اصداره اليوم حتى لو عرف أن نهاية العالم ستأتى فى الغد (٧) . ان هذا التفكير الدينطولوجى الذى يستبعد الاعتبارات الخاصة بأثر الأفعال يتمسك بالمبادىء على حساب البشر .

وفيما يتعلق بناحية « الحق » و « الينبغى » فان مذهب

---

(٧) ذكر ايمانويل كانط هذا الرأى بالرغم من أن موقفه الأخلاقى الذى يضم كلا من المقصدية والصورية يتعارض تعارضا قويا هو والمذهب الغائى .

كانـط يعتقـــد أن كل ما يتصـف بأحقيتـــه ينبغى أن يجـرى Bonusm Facien Dum ، وأن الفعل يستحق الثناء دائمـا لو كان حقا فى ذاته . ولكن أحيانا لا ينبغى علينا أن تؤدى أفعالا بالذات حتى لو كانت حقة ، ويرد الرفض آنئذ الى مراعاتنا للعواقب ، فاذا كان الفعل سيكون ضـارا (أو حتى بلا معنى) فان علينا فى هـذه الحالة بالرغم من ادراكنا لأحقيتـــه أن لا نفعله . فمن الناحيــة الأخلاقية ، ليس من حقنا أن نقر اعدام أى مجرم حتى وان كان موته حقـا . فاذا لم تتحقق للعـالم أية فائدة من هـذا المثل ، فان موت الشخص لن يحقق المغزى الذى يرمى اليه الى حد كبير .

وهكذا يبين أن المذهب الدينطولوجى ليس البتة الاجابة الواضحة على سؤال كيف يتعين تقويم الأفعال ، وان كان يحتل مكانة بارزة فى نظريات الأخلاق . والنظريتان المتنافستان الكبريان هما فى الواقع : النظرية الدينطولوجية والنظرية الغائية ، اما النظرية المقصـدية فانها اما تستبعد باعتبارها تتركز على الفاعل الأخلاقى أكثر من تركزها على الفعل الأخـلاقى ، أو بالاسـتطاعة انضواؤها تحت فئـة من الفئتين الأخرتين (فبالمقـدور النظر الى المـذهب المقصـدى كنوع من المذهب الدينطولوجى ، اذ أنه يرى أن طبيعة الفعل الذى يريده المرء علامـة على نيته الأخلاقية ، أو النظر اليه كنوع من المذهب الغائى ، لأنه يشدد على الغاية التى يراد تحقيقها كفاية قصوى) .

وبالاستطاعة تحديد الاختلاف بين هاتين النظرتين الأساسـيتين تحديدا أدق بالرجوع الى اختلافهما فى النظر الى العقوبة .

العدالة كما تتمثل فى الاقتصاص والعدالة النفعية

اما أن تتبع المبررات التى تذكر لتبرير حبس المجرم الذى تثبت عليه الادانة نظريات الأخلاقيات الصورية أو الأخلاقيـات الغائيـة . فتبعا للمبادىء الدينطولوجية ، فان المجرم يصدر ضده حكما ما بالسجن أو الحبس يتناسب هو وجسـامة ما اقترف من جرم . اذ يظن أن هناك أفعالا معينـة تسـتأهل عقوبات خاصـة من قبيل الاقتصـاص العادل . وبوجه عـام ، وعلى سبيل المثال يتعين توقيع عقوبة مخففـة على جرائم مثل الحنث فى العهد أو الحلفان الكاذب أو الغش . أما السرقة باستعمال الأسلحـة ، أو الاختطـاف فيستحقان عقوبة أشـد . واذا وقعت عقوبة بالسجن لمدة ثلاثين عاما لاقتراف جرم تافه ، يوصف هذا

الحكم بالابتعاد عن الانصـاف . وعندما يحدث تناسب بين العقوبـة والجرم فاننا نعتقد أن العدالة قد تحققت . ونقول فى هـذه الحـالة انه « قد تم سداد دين ما للمجتمع » أو « لقد نال المجرم ما يستحق » أو « لقد عاد الاتزان الى ميزان العدالة » . فهنـاك شعور بأن العدالة تعنى تحقيق مسـاواة منصفة بين الجريمـة والعقوبـة (أو الفضيلة والثواب) بحيث ينال الأشخاص ما هم أهل له . واذا اعتبرنا العدالة مسألة كونيـة فاننا سنعنى ان نظام الكون كأنه قد استعاد توازنه . وهذا هو الأسـاس الذى بنيت عليه قاعدة العين بالعين والسن بالسن فى العهد القديم التى اعتقد انها تمثل العدالة فى نظر الله . ولم يقصـد العبرانيون بهذه العبـارة المعنى الحرفى ، أى رد العدوان بعدوان مماثل فى النوع ، يعنى وجوب سرقة السارق أو اغتصـاب المغتصب . وانما المقصود هو الرد على الجرائم ردا يتناسب وطبيعتها الشريرة . انهـا أخلاقيات العين بالعين أو « دقة بدقة » (*) أكثر منها الاعتقـاد بأن الاثم يجب أن يوقع عليه نفس الاثم الذى اقترفه .

ومن الناحية التقنية ، فان هذا الاتجاه يسـمى الاتجاه الاقتصاصى لأنه يعتبر الاقتصـاص العادل (ماركة مسجلة) للعدالة . ولا يلتفت فى هذه الحالة الى ما ستحدثه العقوبة من أثر على الشخص أو المجتمع ، وانما يتركز النظر فقط على أحقية العقوبة بالنسبة للجرم الذى ارتكب ، انها نظرة نكوصية ، وليست تقدمية ، لأنها قائمـة على الاعتقاد بأن أنواعا بالذات ودرجات بالذات من العقوبة هى أنسب رد على الجرائم السـالفة . فلما كان جون قد ارتكب « س » لذا يتعين توقيع العقوبـة « ى » لا ابتغاء لاصـلاحه ، وانما لكى يتلقى ما يستحق . فهنـاك أحقية دينطولوجية فى منح الشخص ما يستحق .

وتمشيا مع الأسس الغائيـة ، أو ما يسـمى بالنظرية النفعيـة للعدالة ، فان المجرم يعاقب ابتغاء لتحقيق نتائج معينـة (٨) . فلقد وضعت العقوبة أساسا لاصـلاح المعتدى واعادته الى سـواء السبيل حتى لا يكرر الاعتداء . ولا تعتمد قسـوة العقوبة الموقعة على طبيعـة

(*) measure for measure

(٨) يتعين عدم الخلط بين النظرة النفعيـة التى تعتقد ان نفع العواقب هو الذى يحدد قيمة الأفعـال ، وبين النوع النفعى من المذهب الهدونى الذى تحدثنـا عنه فى الفصـل الثانى والذى يدعو الى وجوب توجيـه جميع افعالنا نحو الهـدف الخاص بتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الأشخاص .

الجريمــة ، وانما توقع تبعا لمــا يحتــاج اليه لتغيير ســلوك الشخص مستقبلا (٩) . وترمى العقوبــة أيضــا الى ردع الآخرين للحيلولة دون ارتكابهم جرائم مماثلة بتعريفهم ما الذى قد يحدث لهم لو اقدموا على ذلك . ومن المفروض أن المعتدى يتخذ مثلا « للتعريف بما سيجرى فى حالة حدوث أى مسلك يتعارض مع القانون قد يفكر آخرون فى الاقدام عليه » . والى جانب الاصــلاح ، واعــادة المعتدى الى صوابه والردع ؛ فان المجرم يودع السجن لحماية المجتمع من أفعاله ، ويبقى فيه وقتا ما الى أن يصبح مأمون الجــانب فيطلق سراحه أو يؤخذ عليه التعهد اللازم بعــدم العودة الى ما ارتكب . وعنــدما يعلن القاضى العقوبــة الأساسية فانه يحــاول أن يراعى المدة الزمنيــة التى سيحتاج اليها لاتمام اصلاح المجرم ورده الى صوابه ، كمــا يراعى درجة القســوة الضرورية كرادع للآخرين لحماية المجتمع . وهكذا يبين أن العقوبــة لا تتناسب والجرم ، ولكنها تتناسب والأثر المرغوب تحقيقه . وبذلك تكون الجريمــة ذاتها هى التى ترشدنا الى العقوبة والقسوة التى يحتاج اليها فى الحكم . ان هــذا الاتجاه ينظر قدما ولا ينظر الى الخلف ؛ ومن ثم فانه يوصف بالاتجــاه الغائى فى طابعه ، لأنه يوجه اهتمامه فى المقام الأول الى عواقب ما اقترف من أفعال .

فاذا حكم على لص بالسجن عشر سنوات لسرقته أحد البنوك فان هــذا الحكم يعد مناســبا لاحدى جرائم السرقة الكبرى ، وحينئذ تكون نظرية الاقتصاص فى العدالة طبقت ، وتكون دينطولوجية فى طابعها . أما اذا صــدر حكم بالسجن لمدة عشر سنوات ، فان المبرر آنئذ سيكون الظن بأن هــذه المدة هى المدة التى اعتبرت كافيــة لاصــلاح المجرم واعادته الى صوابه لحماية المجتمع ولردع أى مجرم محتمل . ويكون ما اتبع فى هذه الحــالة هو النظرية النفعية ، التى تتخذ الغائيــة أساسا أخلاقيا لها .

والمســاجلات بين أنصــار الاقتصــاص وأنصــار المذهب النفعى مستمرة ، وتتجاوز نطاق دراستنا . واحدى النقاط الجديرة بالملاحظة هى انه على الرغم من أن النظرية النفعية تبدو أكثر ليبرالية وتنورا وانسانية . كما تبدو « الاقتصاصية » مستندة على الانتقام ، ومن ثم

---

(٩) يعنى اصــلاح شخص ما التأكد من انه لن يقترف اى اعتداء مرة أخرى . ويعنى « رد الاعتبار » تزويد المجرم بالوســائل والسبل التى تساعده على العيش بطريقة تتوافق والقوانين المرعية .

تبدو اكثر بداوة ، الا أن النظرة النفعية تحتوى على نقطة ضعف كامنة ، يعنى امكان الارتكان عليها لتبرير عقوبة اناس لم يقترفوا أى جرم ، فاذا ظهر أن أحد الأشخاص يحتـاج الى الاصلاح (أو ربما لمنعه من الاقدام على ارتكاب جريمة) ورئى ما سيعود على المجتمع من نفع من هـذا المثل ، فقد يودع الشخص السجن مع التغاضى عن حقيقة براءته من ارتكاب اى جرم . ولربما كانت النظرية الاقتصاصية قريبـة الصـلة بفكرة الانتقام لاراحة بالنا ، ولكنها على أقل تقدير قد ربطت بين العقوبة والارتكاب الفعلى للجريمـة . اذ يذكر المؤمن بمذهب الاقتصـاص أنه لـما كان أحد الناس قد أذنب بارتكابه مسلكا يتعارض والقانون ، لذا فهناك اجراءات عقابيـة مناسبة للمقام يتعين اتخاذها . أما فى حـالة المذهب النفعى فليس هناك اى حاجة لربط العقوبة بالجريمة ، وهذا هو مكمن خطورتها المحتملة .

وهكذا يكون الاتجاه الدينطولوجى قد أقر أحقية أفعال معينة ، كما يبين من المثل السابق الذكر الذى رئى فيه ان اصـدار حـكم بالسجن عشر سنوات هو الرد الصحيح على جريمة السرقة الكبرى ، بينما يرى المذهب النفعى أن ما يهم هو عواقب الفعل . فاذا استطاع الحكم بالسجن عشر سنوات احداث الأثر المنشـود كان فيه الكفاية . ويركز المذهب الدنطولوجى على طبيعة الفعل عند تقييم أخلاقيـة المسلك أما المذهب النفعى فيعتمد حكمه على النتائج .

ان كل من يتأمل أسـاس التقييم الأخلاقى يجب أن يتبصر فى نظرته لكى يحدد أى النظرتين هى الأنسب للاتبـاع . ومن الناحيـة المثالية ، فلربما اشتهينا المزج بين النظرتين ، ولكن ربما أدى ذلك الى نشوب صراعات بينهما . فقد يحدث تعارض يدفعنا الى البحث عن أى النظرتين جديرة بالغلبـة عند تقييمنـا للسلوك الأخـلاقى : الفعـل أم عواقبـه .

ان القرارات الخاصة بالحق أشد تعقيدا مما نظن فى بداية الأمر . فلا يقتصر الأمر على صعوبة التعرف على المبادىء العامة التى تستحق الدفاع عنها من الناحيـة الأخلاقية ، ولكن علينا أيضـا أن نقرر هل نحكم على الأفعال تبعا للنظرية المقصـدية أم تبعا للنظرية الدنطولوجية (النظرية الغائية) . فعلينا أن نقرر ما هو الحق ؟ ولمـاذا اعتبر كذلك ؟ وأن نعتمد على أسباب قوية تدعم نتائجنا .

الخـــير

يستعمل مصطلح الخير كمقابل لمصطلح الحق للدلالة على الأهداف القمينة بالاتباع فى الحيــاة ، والغايات المرغوبة أخلاقيا للوجــود التى يتطلع البشر اليهــا . ويشير المصطلح الى المعنى الأساسى الكامن وراء الاختيارات الانسانية ، والسبب القصى للحيــاة ــ أو الموت ــ فكما يذكرنا البير كامى (١٩٠٣ ــ ١٩٦٠) : ان ما يتطلع الانسان للموت فى سبيله ــ أساسا ــ هو ما يحيا من أجله وكل ما ينسب اليه الأهميــة فى الحياة ، ويتخذ كغاية تتركز حولها الأفعال الانسانيــة ، وترتب ، يمثل تصور الشخص للخير .

ان بمقدورنا أن نتحدث عن شتى صور الحياة فنصفها بأنهــا خيرة أو شريرة ، لأن من يحيون هــذه الحياة ، اما أحســنوا القيــام بدورهم فيها ، أو أساءوا القيام بهــذا الدور . ولكن ليس باستطاعتنا الاشارة الى الأشياء على انها خيرة اخلاقيا ، أو شريرة . فالأشــياء محايدة من حيث القيمة ، ولا تتصف فى ذاتها بصفة أخلاقية . وعندما نحكم ــ أخلاقيا ــ على الأشياء ، فان علينا أن نراعى طريقة تعاملنــا معها . فبالاستطاعة استعمال الفأس لشطر الأشجار للحصــول على حطب للمنزل ، أو لصنع أثاث أو فيولينات . كما أن بمقدور عشماوى (الشهير) أن يستخدمها لاجتثات رؤوس الآدميين ! . وبوسع الصوة البحرية ان تنقذ أرواح الناس ، بحكم دورها فى تحديد القنوات الآمنة للمرور ، أو تتسبب فى ازهاق هــذه الأرواح اذا اصطدم بهــا أحــد القوارب وانقلب رأسا على عقب . وبالامكان الاستفادة بعلم الميكروبولوجيا لأغراض بناءة ، أو لصنع أسلحة جرثومية . فهنــاك ما لا حصر له من الأمثلة . ولكن ما يهمنا هو القول بأن الأشياء لا توصف بالخير أو الشر ، ويخطىء الناس اذا أصــدروا أحكاما اخلاقية على الأشياء . فمن غير المستطاع الحكم على المشروبات الروحيــة والمخدرات بأنها شر بصفة قاطعة . اذ يعتمد الرأى فى هذا الشأن على كيفية استعمالها . وليس هناك شىء مبتذل فيما يتعلق « بالجنس » فى ذاته ، ولذاته ، وان كانت هناك حالات قد يتخذ فيها صورة مبتذلة .

والاستعمال المشروع الوحيد لكلمــة خير (حســن (*) باللغــة العربية) ، عندما نستعملها كصفة للأشياء لا تظهر فى مظهر التحكم

(*) Good

الأخلاقى ، كأن نصف الساعة بأنها حسنة ، والشجرة بالحسن ، أو الوجه بالحسن أيضا . فمثل هذه النعوت تقال من قبيل الوصف ، وليس من باب التقييم الأخلاقى . وما نعنيه فى هذه الحالات هو أن الأشياء تؤدى وظيفتها بكفاية ، أو أنها ممتازة فى الخصائص التى يتميز بها نوعها . فنحن لا نمتدح الساعة أو الشجرة أو الوجه بالمعنى الأخلاقى . وفى الاستعمال المعتاد فى الأخلاق ، تدل كلمة « خير » أو « حسن » على غاية قيمة للحياة ، كما فى الحياة الكريمة أو الحياة الخيرة .

ويرى بعض الناس فى السعادة هدفا للحياة وغاية قصوى تحفز افعالهم . ويعتقد آخرون ان المتعة هى ما يجب السعى من أجله ، باعتبار المتعة ممثلة للناحيتين الجسمانية والحسية فى السعادة ، أكثر من تمثيلها للحالات الفكرية أو الروحية . وقد ينظر الى تحقيق الشخص لذاته كمثل أعلى ، أو على أنه اقتداء بالطبيعة ، أو على أنه أداء للواجب نحو الله أو البشر ، أو بمعنى البلوغ بتجربة الوجود حدها الأقصى . فثمة امكانات لا تعد ولا تحصى ، لا يلزم أن تجىء فى صورة بدائل ، لأن فلسفة الخير قادرة على الجمع بين جملة معان فى ذاتها ، شريطة أن لا يستبعد أى معنى منها المعانى الأخرى .

ولابد من فحص كل تعريف من تعاريف الخير لتوضيح متطلباته ، وتقييم نقاط قوته ونقاط ضعفه . فمثلا الهدف العام للسعادة ، أو ما يسمى باستعمال مصطلح فلسفى بنظرية الهدونية (*) يجب أن يحدد بعناية ، لأنه بالاستطاعة فهمه على أنحاء شتى . فعلينا على سبيل المثال أن نقرر : هل يتعين علينا عند البحث عن السعادة أن نكتفى بأنفسنا وحسب ، ام أن علينا أن نسعى من أجل البشرية جمعاء ؟ باعتبار سعادتنا مجرد شذرة من بين متطلبات البشرية . وبالاضافة الى ذلك ، فان علينا أن نواجه المشكلة التى تسمى المفارقة الهدونية(**) لاتخاذ السعادة غاية للحياة ثم تكتشف انها خيبت آمالنا . اذ لا تبدو السعادة كحالة من الحالات التى يستطاع تحقيقها تحقيقا مباشرا . فالظاهر انها تتحقق عرضا عند متابعتنا لهدف آخر . ولو سعينا بالفعل لتحقيق السعادة ، فأغلب الظن اننا سنصاب بالاحباط فى هذه المحاولة ، لأننا نفعل ذلك عامدين ، أما اذا سعينا نحو تحقيق غاية أخرى للحياة ، فليس من المستبعد ان تكون قد انسقنا تجاه الحياة

(*) Hedonism (**) Heldonistic Paradox

السعيدة كنتيجة لذلك (دون أن ندرى) وما أشبه محاولة ادراك السعادة بطريقة مباشرة بقيامنا باطفاء النور حتى نرى طبيعة الظلمة ، أو محاولتنا بلوغ الأفق ، متناسين أن خط الأفق يتحرك مثلنا . ولو أردنا بلوغ السعادة فيجب أن يتحقق ذلك بعدم اتجاهنا مباشرة اليها ، بدلا من اتخاذنا السعادة هدفا نسعى لبلوغه بوعينا .

فاذا اعتبرت **المفارقة الهدونية** نقدا صحيحا « لاتخاذ السعادة هدفا للحياة » (ولا ينظر اليها جميع الفلاسفة على هذا الوجه) فمن الغريب بعد ذلك أن يوصى الناس بالسعى نحو السعادة ، واتخاذها هدفا لهم ، لأننا عندما نفعل ذلك فاننا نكون قد حكمنا عليهم بالتعاسة ، على ما يحتمل . وتعنى « المفارقة الهدونية » اتخاذ غاية للحياة لا يمكن السعى من أجلها أو التوصية باتباعها .

وتتخذ المشكلات من هذا القبيل مظهرا واحدا ، وقد ابتليت بها كل نظرية من نظريات الخير . ونخلص من هذا الى أنه ليس من السهل تقرير اى النظريات أحق بالقبول كغايتنا فى الحياة . ولن نتوسع فى شرح معنى الخير هنا ، لأن ما تبقى من صفحات الكتاب مخصص لبحث هذه القضية . وعندما يكتمل البحث نأمل أن تكون قد كونا فكرة أوضح عن مقومات السبب الذى يتقبل كمبرر للحياة .

الحق والخير

نظريا ومثاليا ، فان ما هو حق وما هو خير يتعين وجود صلة تناغمية بينهما باعتبار الخير يتحقق عن طريق اتباع الحق ، ولكن أحيانا يحدث انفصال بينهما يخلق توترا أخلاقيا يثير الاهتمام .

فمثلا افترض أن احدى النساء قد اتخذت الاهتداء الى السعادة هدفا لها فى الحياة ، واعتقدت أيضا فى قيمة الأمانة وما تتطلبه من وجوب تجنب قول الكذب وعدم احداث انطباع زائف بالابتعاد عن الحقيقة . ومع هذا فقد ألمت هذه المرأة نفسها فى موقف اذا كشفت فيه عن ماضيها سيترتب على ذلك فقدانها للرجل الذى سيحقق لها السعادة فى ذات الوقت . فاما ان تعانى من الأمانة عند فعل ما هو حق ، أو تضحي بما تعتبره خيرا لها .

ربما حاجينا دائما وقلنا ان الرجل لو كان يحبها حبا حقيقيا فانه لن يبالى بمعرفته لماضيها ، أو قلنا ان تنازلها عن هذا الرجل لن يعني بالضرورة فقدانها السعادة الى الأبد . ولكن فى الحالة التى افترضناها فان الاحتمال هو فقدان المرأة للرجل اذا أخبرته بالحقيقة وعدم اهتدائها للسعادة مستقبلا . فأى الشيئين تختار : مبدأها أم حياتها المثالية ؟

من غير المستبعد أن يجيء ردنا المبدئى الدفاع عن الخير المترتب على السعادة ، ومنحه الصدارة على أحقية الأمانة . فالهدف الأرحب والأشمل هو الذى يوجه وجودنا . غير أن تعميم هذا الاختيار سيعنى ايثار تضحية المبادىء عندما تتعارض هى وما ننشده من الحياة . فلو كان الكذب والسرقة والغش من الضروريات لتحقيق غايتنا آنئذ ستكون هذه الأشياء مقبولة على أساس افضلية الخير على الحق .

أو تأمل حالة شاب لا يطلب فى الحياة أكثر من الاستمتاع وابلاغ متعته حدها الأقصى ، بغض النظر عن المصدر الذى جاءت منه هذه المتعة . اذ يرغب المتعة الشهوانية عن طريق الجماع والاشباع الحسى بالاستغراق فى المآكل والمشرب ، والمتعة المادية بقضاء فصل الصيف مسترخيا على شاطىء البحر ، والاستمتاع بسماع الأغانى ، والبلوغ بالحسيات ذروتها فى عالم المخدرات . وبذلك يتركز اهتمامه الأوحد على الحياة المتحررة للذة الجسدية . وكلما ازداد استمتاعه ازداد شعوره بالحياة ووجوده .

بيد أن والدة هذا الشاب أصيبت بمرض اقعدها ، بعد تعرضها لصدمة ، واصبحت فى حاجة الى رعايته بالمنزل . وتعذر تكليف ممرضة لرعايتها الى جانبه لأسباب مالية أو غير ذلك من الأسباب ، وأصبح استقرارها العاطفى معتمدا على اهتمامه ، وانتباهه اليها ، وحضوره . واعتقد الشاب أن عليه التزاما بالعناية بأمه . غير أنه شعر أيضا أن تحقيق حياة طيبة لنفسه لن يتحقق الا عن طريق المتعة الحسية ولن يبيح له الاعتكاف بالمنزل الفرصة للحصول على المتع التى ينشدها ، ولكن لما كانت أمه شديدة الاعتماد عليه ، فانها ستعانى كثيرا ، وربما تعرضت حالتها للتدهور ، اذا تركها فى هذا الموقف وانساق وراء شهواته . أمام هذا الشاب اذن الاختيار بين اتباع نوع الوجود الذى يراه حسنا ، أو الالتزام بواجبه الأخلاقى الذى

يدعوه الى العناية بامه . فليس بمقدوره الجمع بين الحيـاة الطيبـة وفعل ما هو حق .

وبوسعنا القول بأن الأم قد لا تكون فى حاجة ماسـة لابنهـا ، او أن الشاب ما كان ليختار مثل هذه النظرة المثالية الى الحياة الطيبة او الخيرة ، ولكنا اذا جادلنا على هـذا النحو ، فاننا تكون قد غيرنا كل مقومات المثل الذى ضربناه ، ونكون قد تجنبنـا الاختيار بين الخير والحق ، بدلا من مواجهة هذه الحالة .

وعند تقييمنا للحالة كما عرفناها ، سيجىء حكمنا معقدا لأن اتباع طريق الحق سيفيد الشخص الآخر (الأم) وسيفيد فعل الخير الشاب الذى بيده القرار فى هذه القضية الأخلاقية . ومن هنا تكون اعتبـارات الغيرية والأنانية متضمنة فى القضية ، وأيضا أفضلية الخير أو الحق ، ويكون السعى وراء الخير هنا مرادفا للاختيار الأنانى . أما اتباع الحق فيعنى اتخاذ موقف غيرى .

وربما نزعنا اتباعا لمنظور أخـلاقى الى تحبيذ فعل ما هو حق . وبخـلاف الحالة السابقـة ، والتى كان فيهـا الدافع الأولى هو منح الأفضلية للخير ، فاننا قد نشعر بأن الأسبقية يجب أن تعطى لمبادىء الحق . انها مبادىء مثل مبدأ أداء الأبناء واجبهم نحو آبائهم (أى ردا لجميل رعايتهم لهم فى صباهم بخدمتهم فى شيخوختهم) ، أو رعايـة من نحبهم عند مرضهم ، واعتمادهم علينا ، أو عدم ترك الابرار يعانون عندما تكون قادرين على تخفيف وطـأة شعورهم بالضنك . غير أن التعميم فى هـذا الحكم قد يعنى تفضيل ما هو حق أخلاقيا على فعل الخير ، وبخاصـة ما هو خير لنا نحن انفسنا فحسب . وقد يبدو هذا الحل خطأ بدرجة لا يستطاع تبريرها . فعلى الرغم من أن التضحية بالذات تتسم بالسمو ، الا انه لابد أن يكون هنـاك سبب قوى للتضحية بحياتنا المختارة ، فلا يجب أن نخضـع لهذا الحـل الاسمى بلا قيد أو شرط . اذ يبدو اعطاء الصـدارة فى اختيارنا لصالح المسلك الحق على الحياة الكريمة (مهما كان تفسيره) دليلا على الصرامة وقصر النظر والتصلب والفتور : قصـارى القول ، فلربما بدا من الغريب مثل هذا التمسك بالمبادىء الى حد يؤدى الى افلات فرصتنا فى الحياة من بين أيدينـا (١٠) .

---

(١٠) اقرأ كتـاب جـان انـوى Antigone ترجمهـا للانجليزيـة L. Galantiere ففيه عرض درامى ممتاز للصراع بين الخير والحق

ويترتب على ذلك ارتدادنا الى القيام بعملية موازنة نتساءل فيها ايهما الأسمى : الحق أم الخير . ولن يستطاع حل المشكلة حلا حاسما هنا ، لأنها من الخلافات الفلسفية التي ما زالت موضـع أخذ ورد . وفى هذه النقطة يكفي أن نتعرف على المـأزق الأخلاقي . وأحد المخـارج من هذا المـأزق يعتمد على ترتيب مبادئنا فى نظام هرمى تبعا للأهمية ، كأن نضع الحفاظ على الحياة ــ مثلا ــ فوق الصدق ، ونضع احترام الأشخاص فوق الحفاظ على العهد . وربما أمكننا بعد ذلك القول بأن علينا ــ بوجه عام ــ أن نعمل على تحقيق هدفنا القصى فى الحيـاة ، ولكن هـذا السعى قد تغلبه الضرورة الأخلاقية التي تدفعنا الى أداء افعال معينة تعد اسمى فى قائمة القيم . فمثلا اذا كانت غايتنا الجامعة أن نحيـا حياة سلبية بتجنب القلق والحفاظ على راحة بالنا ، فان هذا النوع من الحياة قد يستلزم افساحنا الطريق أمام الاحتياجات الأخلاقية التي تدعونا الى حماية شخص ما من الاعتداء عليه . أو اذا سـعينا لجعل ذاتنا هدفا للحياة ، فان هـذا الهدف سيكون أقل أهمية من احترام حقوق الأشخاص الآخرين ، والاستجابة لمطـالبهم بأن يعـاملوا معاملة آدمية كريمة ، وأن لا يستغلوا كوسـائل لتحقيق شهواتنا . فاذا اتبعنا هذه النظرة ، فاننا قد نخلص الى انه فى حالة مثلينا السابقين فان على الشاب أن يرعى أمه ، لأن حياة المتعة لايمكن الحصـول عليهـا على حساب صحة أم نحبها . وفى المثـل الآخر ، فلا يلزم أن تحرص المرأة على الأمانة عند الحديث عن ماضيها ، لأن قول الصدق ليس ذا أهمية كبرى بحيث نتركه يحطم سعادة أى شخص .

وبعبارة أخرى ، فقد نفضـل تفضيلا ــ له ما يبرره ــ الخير الجامع بحيث نرغب فى تحقيقه فى الحياة ، بينما نؤجل أى مبدأ من المبادىء السامية للحق ربما تكون له الأفضلية فى حالات أخرى بالذات . ولابد من أن نواجه حالات صعبة لا تكون فيها على يقين من هل يعد المبدأ ذا قيمة كافية بحيث يستأهل تضحية الخير ، وان كانت هـذه الحاجة لا يلزم أن ندعها تحطم نظرتنا الجامعـة لحل الخـلافات . فوجود الغسق لا يحول ــ أو يوقف ــ قدرتنا على التفرقة بين الليـل والنهار . فبقدر المستطاع ، علينـا أن نسعى للتوفيـق بين سـلوكنا وأهدافنا بحيث لا يصبحان متعارضين تعارضا أساسيا .

فى حديثنا التالى عن الغايات التي لا غنى عنها للحياة ، علينـا أن نراعى ان قرار اتباع الخير لا يمكن ان يتحقق فى فراغ ، لأن المسائل

الخاصة بما هو حق وثيقة الصلة أيضا بتفكيرنا فى الحيـــاة الكريمة ، وتمثل عاملا هاما فى هذا الشأن .

خلاصـــة الفصـــل

ناقشنا فى هذا الفصل الصعوبات الكامنة وراء توطيد مبـــادىء الحق ، وحللنا مواضع الاستثناء عند تقرير هـــذه المبادىء ، ثم تحدثنا عن العلاقة بين « الحق » و « الينبغيات » على ضوء هذه الصعوبات . ثم قدمنا تحليلا نقديا « للمقصدية » و « الغائية » و « الدينطولوجية » باعتبارها السبل الثلاثة لتقييم الفعل ، وعندما تحدثنـــا عن المذهب المقصدى ، أشرنا الى تفسير أرسطو للمسئولية والجهل . وبعد تقييم مواضع القوى ومواضع الضعف فى كل نظرية ، قمنا بزيادة تفسير مبدأ الدنطولوجية ومبدأ الغائية على ضـــوء اتجاهين لعلم العقوبة : الاتجاه الاقتصاصى والاتجاه النفعى .

ثم جاء بعد ذلك بحث معنى الخير وأتبعناه بالكلام عن الاستعمالين الخير والشرير للخير ، بعد التفرقة بينهما . ثم ذكرت امكانات شتى لمـــا يحتمل أن تكون الغاية النفسية للحياة ، ونظرية « الهدونية » التى شرحت شرحا مسهبا نوعا .

ثم كشفنا عن الصلة بين الحـــق والخير مع ذكر أمثلة بالامكان النظر الى كل منها على أن له الأولوية بالنسبة للحالات الفردية بالرغم مما ذكرناه عن أن الخير له أهمية جامعة أعظم . وأشير الى الاجابة على وسيلة التوفيق بين الخلاف بين الخير والحق بوجه عام . وانتهى الفصل بالتشديد على وجوب عدم اغفال الدراية بالنظرات الأخلاقيـــة لمـــا يحقق الخير الجامع للحياة للنظرات الخاصة بما هو حق .

ثالثا ـ مشكلة الحتمية

عندما نحاول انشاء قيم السلوك الحق أو الغايات الخيرة ، فاننا سرعان ما نواجه بنظريتين أثارتا الاشكالات منذ بدايتهما : مشكلة الحتمية ومشكلة النسبية ، وتنبعث مشكلة هاتين النظريتين من كونهما تثيران الشك ــ كل بطريقتها الخاصة ــ فى مسألة أصالة الأخلاق . وتعارض كلاهما الافتراض بأن القيم الحقة يمكن اكتشافها وتدعيمها .

ويزعم نصير الحتمية (الحتمى) أن جميع أفكارنا وأفعالنا ، بما فى ذلك تلك التى تتسم بطابعها الأخلاقى ، حصيلة قوى خارجة عن سيطرتنا . فنحن نفكر ونعمل على نحو ما نفعل كنتيجة مباشرة لعوامل خارجية ، وبالمقدور رد جميع قيمنا الأخلاقية الى بعض تجميعات لهذه المحتمات (*) ، ومن ثم فمن الوهم الاعتقاد أن باستطاعتنا الاهتداء الى قيم صحيحة بعد التمعن المناسب ، أو أننا قادرون على الاختيار بحرية العمل تبعا لأحكامنا الأخلاقية . وتمشيا مع ما يذكره مذهب الحتمية ، فان من الخطأ أيضا أن ندعو أو نزكى أية قيمة ، لأن هذا يعنى التسليم بقدرة الأخرين على تغيير عقولهم ، واتباع مسلك مغاير . فكما قال ايمانويل كانط : « الينبغية تتضمن القدرة » . فلا معنى لأن نقول لأى انسان أنه ينبغى عليه أن يفعل شيئا ما لم يكن قادرا على فعل ذلك . فالحتمية هنا تنكر قدرة الناس على فعل ما يقال لهم انه ينبغى ان يقوموا به . فهم يفتقرون الى حرية الارادة ، وليس بمقدورهم تطهير مسلكهم أو تعديله على هذا النحو .

ويرى موقف النسبيين ــ ويتماثل فى طابعه المتحدى ــ أن القيم لا تشتمل على أية خاصية أخلاقية موضوعية ، ولكنها نسبية للشخص أو الجماعة التى صدرت منها ، فما هو حق فى مجتمع ما ، ينظر اليه على أنه خطأ فى مجتمع آخر . وما تثنى عليه مارى قد يستهجنه جون . فلا شىء يمكن أن يكون له قيمة فى صميمه ، وانما الأرجح هو أن كل

(*) Determinents

جماعة من الأفراد تضـع القيم التى تناسـبها ، وهذه القيم ليسـت محل نقاش لأن الحق والخطـأ والخير والشر تعنى معانى مختلفة فى نظر مختلف الشعوب . وكل ما تنسب اليه القيمـة ، له قيمـة فى نظر مجتمعه هو بالذات . وليس هنـاك معيار موضوعى يمكن أن تقاس به هذه الأشـياء .

ويتعين فحص كل موقف من هذه المواقف بعناية ، كل على حدة ، لما له من تأثير قوى على جميع نظريات الأخلاق . وعلى الرغم من تعرضنا لها آنفا (١) ، الا أنه من الضرورى الآن القيـام بتحليل نقدى ، لكى نرى هل هى عوائق حقيقية ، أم أنها مجرد خيال مآته .

وتعتقد الحتمية ان جميع الأفكار والتوجهات والقيم نتاج ضرورى لقوى سابقة لها وخارجيـة . وما قرارتنا المستقلة المزعومة لترجيح كفة مجموعة من المعتقدات على البعض الآخر ، أو لترجيح حالة سلوكية بالذات على حالة أخرى ، الا نتـاج عوامل علية خارجة عنا . ومن الأوهام المشابهة الزعم بأننا أحرار وبمقدورنا أن نفعل ما يساير مثلنـا الأخلاقية . ففى نظر أنصار الحتمية ، جميع أفعالنا لا مفر من ان تكون استجابات لأحوال مفروضة ، أى أنها نتائج محددة بدقة لعلل مسبقة . فليس بمقدور أى شخص أن يتصرف على نحو مخـالف لمـا فعل ، ومن ثم فلا محل لتوجيه الثناء له أو اللوم .

وتتعارض ونظرة « الحتمى » نظرة الليبرانى (*) الذى يؤكد حرية الارادة ، فالليبرانى يعتقد أن الكائنات البشرية قادرة على السـيطرة على حياتها ، وأن قراراتها تصـدر عنها بحكم كونهـا كائنـات قائمـة بذاتها . ولا يرجع الليبرانى حرية جميع الأفكار والأفعال الى مقدرتنا على التعامل والناس والسيطرة عليهم دون وعيهم ، ولكنه يؤكد ان البشر يتمتعون بحرية الارادة ولديهم امكانية التفكير والعمل بحرية ، أما أنصار الحتمية فانهم ينكرون حرية الارادة ويرون أن الاختيـار لا يمـكن أن يبـدأ من النفس . فالارادة والحريـة فى نظر « الحتمى » وهم أناوى (**) .

---

(١) سبقت الاشارة الى مشكلتى الحتمية والنسبية فى بداية الكتـاب عندما تحدثنا عن كيفية تبرير نظريات علم الأخـلاق ، ثم عدنا للاشارة اليهما عندما قمنـا بالتوسـع فى الكلام عن الجانب الموضوعى للمذهب الصورى .

(*) Liberalianism

(**) Egotistical

وبالامكان الاستعانة بالتفرقة الاصطلاحيـة داخل الفلسفة بين الحتمية الصارمة والحتمية الرقيقة (*) ، اذا أردنا فهم موقف الحتمى . اذ يعتقد أنصـار الحتمية الصارمة أنه لمـا كانت جميع افعالنا وليدة حادثات فسيولوجيـة فى المخ (نوازع عصبيـة) أو حادثات ذهنيـة (كالتجارب الباكرة التى أحدثت رغبات معينة) لذا لا يجوز القول بان لدينا ارادة حرة . فلا معنى للقول بوجود حرية ومسـئولية شخصية ، بينما تعد جميع افعالنا مجرد حلقات من سلسلة علية . ويعتقد أنصـار الحتمية الرقيقة أنه على الرغم من أن جميع أفعالنا خاضعة للعليـة ، وليس بالامكان أن تتخذ شكلا آخر غير شكلها الحـالى ، ما دمنا نسلم بدور الشخص الموجود فى اتخاذها لهذا الشكل . فللفرد أهميـة كأحد حلقات مسلسل العلية . وتشترك كل من طبيعة الفرد والظروف فى احداث اى فعل معطى . وتنكر الحتميـة الصارمة والحتمية الرقيقة كلاهما حرية الارادة ، وان كانت الحتمية الرقيقة تعترف بدور النفس كفاعل على (بتشـديد اللام) ، يصـدر أحكاما بالثناء أو الاستهجان على الأفراد باعتبـار مسلكهم يؤثر فيما سيحدث مستقبلا (بالرغم من عدم مسئوليتهم عن المسالك المـاضية) .

ولا يعد الفارق بين « الحتمى الصارم » و « الحتمى الرقيق » — رغم أهميته فى مقامات معينة — ذا أثر حاسم فى مناقشتنا الحالية ، التى تعنى بالحتميـة بالمعنى الواسـع . وبالنسبة لأغراضـنا ، فان « الحتمى » هو الشخص الذى ينكر قدرة أى فرد على التدخـل — بحرية — فى المسلسل العلى للأحداث ، والذى ينكر بالتبعية ، مسئولية أى فرد عما يحـدث . والليبرالى على عكس الحتمى يؤكد التصورين ، ويسلم بوجود نفس تتمتع بالاستقلال الذاتى ، ويعتقد أن الأشـخاص مسئولون — بوجه عام — عن أفعالهم .

الحتمية المسبقة (**)

تدعى الصورة الأقدم للحتمية **بالحتمية المسبقة** ، وتعنى النظرة التى تعتقد أن المصير أو القدر هو الذى يتحكم فى جميع الأحـداث

(*) الحتميـة الصـارمة — hard determinism

الحتميـة الرقيقـة — Soft determinism

(**) — Predeterminism

التى تجرى فى العالم الطبيعى ، بما فى ذلك ارواح الناس . وأحيانا يربط بين الحتمية المسبقة والاعتقاد فى وجود الله (صانع الأقدار) ، أو قد ترتكز على المعنى الدينى العام للكون باعتبـاره مشبعا بقوى روحية تتحكم فى حركة الكواكب والبشر والأمم . وعلى اية حـال ، فان الحتمية المسبقة تؤكد النظرة القدرية ، التى تنسب فيها كل حادثة الى قوى كونيـة تقرر مسبقا حدوثها . ويعتقد أن دور الكائنـات البشرية لا يتجـاوز التجارب والأحداث اللابدية (*) ، التى هى نصيبهم فى الحيـاة . فليس لديهم أى اختيار فى هـذا الشأن . ولا يعنى بهذا القول مجرد امكان التنبؤ بالأحداث لأنه لو كان الأمر هكذا ، سيكون من الميسور وجود الارادة الحرة ، ولكن يعتقد أن كل شيء يخضـع لحتمية مسبقة .

واعتقد العرب الذين استخدموا مصطلح **القسـمة** بمعنى القدر أن كل ما يحـدث مقدر . فهم يستعملون عبارة **انشـاء الله** « بمعنى ما يريده الله » . ولا يعنى مصطلح **المويرا** (**) عند الاغريق ارادة الالهـة ولكنه يعنى مصيرا أكثر احاطة او تحليقا يحيط حيـاة الكائنات المـائتة واللامائتة (الجمـادات) على السواء . اذ يخضـع الالهـة أنفسهم للقـدر . ومن بين مؤلفى الدراما اليونانيـة ، تناول سـوفوكليس ويوربيدس ــ بوجه خاص ــ الوسـائل التى تتبعها آليـات القدر لاحداث بعض الغايات الصلبة المـأسوية التى لا ترد . فمثلا لم يكن بمقدور أوديب أن يهرب من تحقيق النبؤة التى تكهنت بقتله لأبيـه يوما من الأيام ، وبزواجه بأمه . فلما كانت الأحداث مقدرة مسبقا ، لذا باستطاعة المتنبىء (***) تيرسياس أن يتنبأ بها ، على نفس النحو الذى كان يفعله أنبياء اسرائيل عندما كانوا يتنبأون بالكوارث . وقبل الرومان أيضا التنبؤ المسبق كجـانب من فلسفتهم الرواقية الشائعة ، واعتقدوا ان التجلد وضبط النفس حيال المـآسى التى لا مفر من وقوعها هى احكم وسيلة يمكن أن تمـارس فى الحياة ، ويقول الأسبان « ما سيجرى سيجرى (****) » ويعنون بذلك أن المستقبل محدد كالمـاضى تماما . ويستخدم الفرنسيون عبارة « انه مكتوب » ، بينما يسـتخدم الألمـان عبـارة تعنى « أن الأمور تسـير على النحو المقدر لها » .

(*) Inevitable

(**) Moira

(***) Seer — que sera sera

(****) C'etait ecrit — Seinem Schicksal entgaegenghen

وتكاد كل أمة أن تكون قد عرفت مذهب الحتمية المسبقة كجانب من تراثها الثقافى ، وان وجدت اختلافات ملحوظة فى درجة التمسك بالنظرية فى يومنا هذا .

ولقد تخلى معظم الناس الآن عن اتباع « الحتمية المسبقة » ، واصبحوا ينظرون اليها كمجرد شيء تاريخى يثير الاهتمام والفضول . فنحن نشعر بالتعاطف على النظرة القدرية عندما تكون الأحداث خارجة عن سيطرتنا ، أو عندما نحاول الهروب من المسئولية عن افعالنا ، ونحتاج الى دفاع سيكلوجى ضد القلق . فمثلا الذين يدخنون بشراهة يدعون انه اذا كان الموت مقدرا لهم فى سن الأربعين ، فان عزرائيل سيزورهم فى هذا الموعد ، وان تدخين السجائر لن يغير شيئا مما سيحدث . وقد يشعر الجندى فى ساحة القتال بأنه عندما ينتهى اجله سيقتل . وبغير ذلك ، فانه سيكون آمنا حتى اذا تعرض لوابل من قذائف العدو . وفى كلا الحالين ، فاننا قد نجنح الى الاستكانة والاعتقاد فى الحتمية المسبقة . ومع هذا فان الاتجاه المعتاد الآن هو رفضها كنظرية تعرفنا بالطريقة التى يتبعها الكون فى حركته . وهكذا تكون الحتمية المسبقة قد تحولت الى فكرة بالية الى حد بعيد ، ولم تتعرض للرفض بقدر تعرضها للترك ، فليست جميع النظريات فى تاريخ الفكر تموت لهجوم الفلسفة عليها ، لأن بعضها يموت من الاغفال .

وربما بدت الفقرة التالية من مسرحية الملك لير لشكسبير استشهادا مناسبا :

« هذه حذلقة ممتازة للعالم . فعندما نشعر بالسقم من حسن طالعنا . الذى كثيرا ما يكون من أثر اصابة شخصنا بالتخمة ، فاننا نلقى تبعة ذنوبنا على الشمس والقمر والكواكب . وكأننا نتصف بالخسة بحكم الضرورة ، وحمقى بأمر السماء ، وأوغاد ولصوص وخونة بأمر الكواكب ، ومخمورين وكذبة وفلاتية لأننا مرغمون على اطاعة ما تقرره الكواكب . فنحن نعزو كل ما يصيبنا من شر الى وخزات قوة مقدسة . ويا لبراعة الانسان عندما يتملص فيلقى تبعة ما يحل به من كدر على الكواكب! ، وينسى أنه الداعر الأعظم » .

الحتميــة

تتميز الصورة المعاصرة للحتمية بطابع علمى اجتماعى على عكس « الحتمية المسبقة » وما تخللها من ظلال غيبية . ويرى نصير الحتمية الحديثة أن شخصية البشرية ومسلكها ومعتقداتها واتجاهاتها حصيلة عوامل وراثية وبيئية . فنحن نفكر ونعمل على هــذا النحو نتيجــة لمــا ورثناه . كما يرجع ذلك أيضا الى مؤثرات اجتماعيــة ونفسية وسياسية وتربوية وثقافية واقتصادية ، تأثرنا بها فيما بعد . وتمشيا وما يقوله انصــار الحتمية المعاصرة فاننا نتبنى الوهم بأننا احرار لكى تكون قراراتنا لصــالح أحد الآراء ، أو الرأى البديل له . لكن ما يحدث بالفعل هو أن جميع قراراتنا قد جاءتنا جاهزة ! . فمثــلا اذا اختار طالب حضــور الكلية ، ربما بدا لنا أن ما فعله الطــالب كان من اختياره ، وانه كان قادرا على اختيار طريق آخر ، ولكن انصــار الحتمية قد يقولون أنه بعد التحليل اتضح أن هنــاك عوامل خارجية شتى هى المسئولة عن القرار . فقد تلعب التوقعات والمستوى الاجتماعى الاقتصادى لوالد الطــالب وأمه دورا كبيرا ، ولا ننسى ضغوط التنافس والخبرات السابقة للتعلم والاستعداد والذكاء الذى ورثه الطــالب والحاجة السيكلوجية للانجاز .. وهلم جرا . هذه هى العوامل الفعالة الكامنة وراء القرار . ومن ثم يبين أن الفعل الذى أودى بالطالب للكلية لم يكن فعلا اختياريا . فلم يكن بوسع الطالب أن يفعل شيئا آخر .

وهكذا ينكر انصار الحتمية ما يقال عن تمتع الكائنــات البشرية بحرية الارادة . وهذا أمر آخر غير انكار وجود الحرية . فعندما يقــال انك تتمتع بالحرية فان هــذا يعنى انك تملك القدرة على احــداث ما تريد . أما توافر حرية الارادة فمعناه امتلاك القدرة الحرة لارادة شىء ما . فالسجناء يحيون فى ظروف تقيد حريتهم ، ولكن بالاستطاعة القول بأنهم مستمرون فى التحكم فى قراراتهم ، ومن ثم يمكن القول بأن حرية الارادة متوافرة لهم . وعلى نفس النحو ، فاذا قيد نظــام سياسى ما الحريات المدنية للأشخاص ، فان حريتهم تكون قد تحددت ، ولكن حرية ارادتهم ستظل طليقة . ومع هــذا فان أنصار الحتمية يرفضون ما يقال عن أن الناس يتمتعون بحرية الارادة ، ويدعون أنه من الخطــأ الاعتقــاد بأن بمقدور الأشخاص ان يقرروا أى المعتقدات والمســالك سيختارون ، فجميع قراراتنا من صنع المجتمعــات التى لا تخضــع لسيطرتنا . وعلى الرغم من أن الحكمة التقليدية قد تقول اننا أسياد

اقدارنا وربابنة أرواحنا ، فان هــذا الكلام لا يزيد عن ضرب من البلاغة والفكر الأسطورى الذى عفا عليه الزمان ، اذ يثبت التحليــل العلمى الموضوعى الرصين شيئا بعيد الاختلاف .

وعندما يطلب من انصار الحتميــة الاجتماعيــة العلميــة تحديد العوامل الكامنة وراء معتقدات الناس وافعالهم فانهم يتقدمون ــ عادة ــ بالقائمــة الآتية :

١ ــ **المكتسبات الموروثة** : فما نرثه من صفات كيمائية وتشريحية وفسيولوجية تحدث فروقا ملحوظة تنعكس على نوعية الأشــخاص التى تتبعها . وقد تضم هذه الصفات تكوين الهيكل العظمى والجهاز العصبى ونشــاط الغدد ونوع الجنس (الذكورة أو الأنوثة) وارتفاع القامــة ولون البشرة ، والقدرة الذهنية (أى درجــة تعقد اللحــاء المخى) وأعضاء الحس ، والأعضاء الداخليــة والصفات الجنسـية الثانويــة والعمليات الكيمائية للتمثيل الغذائى .. وهكذا . ولربما ضمت هذه القائمة ايضا النمط الجسمانى ، الذى يمكن تقسيمه طبقا لتصنيف شلدون الى نوع يتميز برشاقة جسمه وكثرة زواياه ويعرف بخفتــه وهشاشته (*) ونمط متبالر (**) يتخذ جسمه شكلا مستديرا ناعمــا أميل للسمنة ونمط آخر (***) تتميز أجسام أصحابه بقوة عضــلاتها وضخامة عظامها (٢) .

وتمشيا مع هذا التصنيف فان الأنثى من النوع الأول تتميز بقصر قامتها ورهافتها ، وبالنقص فى افراز الغدة الدرقية ، وبطء عمليــة التناسق فى الحركة ، وارتفــاع مستوى الدماء ، ويستبعد شــلدون ممارسة التمثيل الغذائى (مما يؤدى الى انخفاض فى مستوى الطاقة) وهزال قامتها ورهافتها ، وبالنقص فى افراز الغدة الدرقية ، وبطء عملية اناث هــذا النوع للعبة كرة القدم ! وعلى نفس النحو فان الذكور الذين ينتمون الى النوع الثانى يتصفون بخمول حركات الانعــكاس الشرطى وبنسبة ذكاء متدنية وضعف فى البصر مما يقلل من فرص نجــاحهم فى اختبــارات الطيران . ولا يقتصر الأمر على استبعادهم من المجــالات المحترمة طبقــا للمعايير القائمة ، ولكن الأهم من ذلك هو أن الاختيــار لا يجىء لصالحهم . وببســاطة فانهم لا يختارون لأى شىء يتعــارض

(*) Ectomorph.

(**) Mesomorph   (***) endomorph

(٢) انظر الى كتاب The Varieties of Human Physique : W.H. Shildon

وقدراتهم الجسمانية . وعلى هذا يكون تكوينهم الفسيولوجى هو الذى أملى مصيرهم ، ولن تجتذبهم غير المجالات التى تتوافق وتكوينهم النفسى البيولوجى . وبعبارة أخرى فان طبيعتهم الفزيائية هى التى تقرر مصائرهم وليس شخصياتهم .

٢ ــ **المناخ والجغرافيا** : بوجه عام ، يعترف الدارج والعالم على السواء بتأثير العوامل الجغرافية والمناخية على شخصية الأفراد ، وأنشطتهم . وفى السنوات القريبة العهد ، ازداد المؤرخون تدقيقا فى هذه الناحية وفى آثارها . وعندما فعلوا ذلك ، فانهم اتبعوا نظرية وضعها أرنولد توينبى (١٨٥٢ ــ ١٩٨٣) وقال فيها ان من يقطنون بلدانا ذات أجواء باردة يتميزون بالجدية والنشاط والاجتهاد ، ويعيشون فى ظل أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية فائقة التقدم ، يحرص فيهما كل شخص على الاجتهاد واتباع النظام والكفاية . أما الأجواء الدافئة فتؤدى الى الميل للتراخى والترهل والخمول وايثار المتعة على الانجازوالنزوع الى الشهوات الحسية بدلا من الميل للنشاط الذهنى ، وأيضا العزوف عن الانضباط (ولربما خطرت ببالنا على الفور أمريكا الشمالية مقابل أمريكا الجنوبية ، وكذلك ايطاليا بالمقارنة بالمانيا ، أو شمال فرنسا المختلف عن جنوبها) . ورأى توينبى فى نظريته للتاريخ ان من ينهض بالعمل فى العالم هم من يحيون فى المنطقة المعتدلة الشمالية ، وأن أعظم اسهامات حضارية قد جاءت من المناطق الشمالية فى آسيا وأوروبا وأمريكا (٣) . ويتعين ان لا يكون المناخ شديد القسوة . فقد أدت الأحوال فى المناطق القطبية المتجمدة الى ازهاق روح التقدم . أما فى المناطق الاستوائية ، فان المناخ لا يتيح القدر الكافى من التحدى ، ومن ثم يتضح أن الأحوال الرقيقة تخرج اناسا رقاقا . ويذكر توينبى الأحوال الشاقة ويراها مناسبة لانتاج أفراد ذوى صلابة يتحفزون للانجاز لأنفسهم ولمجتمعاتهم . فه

---

(٣) A. Study of History — A. Toynbee يعتقد توينبى أن المجتمعات تنجح أو تخفق تبعا لمدى استجابتها لتحديات البيئة التى تحيا فى ظلالها .

قادرون على تحويل الركام المبعثر الى احجار صالحة للخطو فوقها ، بعد أن يتعرضوا لمعوقات جمة تحفزهم وتشد من أزر عزيمتهم (٤) .

وقد تحدث الأحوال المناخية الأخرى آثارا فعالة على نفس النحو . اذ تدفع الأجواء الممطرة الناس الى ايثار العمل داخل بيوتهم ، كما تستحثهم الأجواء المشمسة على زيادة الاستمتاع بالحياة خارج منازلهم . بينما تدفع الأجواء الحارة الرطبة الى التبلد ، وتنشط برودة الجو وجفافه الناس ، وتنشطهم على أوجه شتى .

ولقد رئى بالمثل أن الاقليم الجغرافى الذى يعيش فيه الانسان يحدد نوع الشخص الذى سيؤول اليه . فيقال ان من يحيون فى المناطق الجبلية أكثر تحررا واعتمادا على النفس وهدوءا وقوة وميلا الى العزلة. أما من يعيشون فى السهول فأميل الى التجمع والزحام وتبادل العون . ويقال ان من يحيون فى مناطق محصورة ميالون الى التقوقع والنزعة المحافظة والانطواء . بينما يظن ان من يحيون فى السواحل أكثر تفتحا فى النواحى الذهنية وارتقاء وابتعادا عن البساطة وتحررا فى تفكيرهم .

---

(٤) لقد ارتكن احد التفسيرات التى جاء بها علماء اللاهوت لتفسير الشر الطبيعى ومعاناة الانسان فى العالم الخاضع لاله خير على حقائق هذه السيكلوجية . يعنى ينزع علماء اللاهوت أحيانا الى المحاجاة بالقول بأن ارتقاء الانسان يتوقف على ما يصطدم به من عقبات ، فلو كان العالم فردوسا وجنة فيحاء ما تعرض الانسان للتحدى ولما صادفت شخوصه المنبهات التى تحفزه طيلة حياته . فالله يزود العالم بقدر كاف من الدوافع التى تتمثل فى شكل اوبئة وأمراض وتفجرات بركانية وفيضانات وزلازل ونمور وعقارب وصحارى وأدغال وهلم جرا حتى يتسنى للجنس البشرى احداث تقدم فى الطب والهندسة والعلم وجميع سبل التحكم فى البيئة . وفضلا عن ذلك فان الأفراد يستحثون على زيادة قوة تحملهم حتى تتسنى لهم محاربة هذه الشرور .

بالطبع ترجع مشكلات هذه النظرة الى أن العقبات والمعاناة لا تساعد دائما على حث الأشخاص على الارتقاء بسلوكهم وحضارتهم . فالحق أن المعاناة تجنح الى الحط من قدرات الناس أكثر مما تساعد على رفع شأنها ، وأيضا بالاستطاعة خلق الشخصية المتكاملة بغير تدخل ضرورى للمعاناه . فبمقدور الناس العثور على قدر كاف من البواعث عندما يكافحون من أجل العلو الى مراتب أسمى من الخير . ولا يلزم أن يتعرضوا للشر كى يرتقوا بأنفسهم . ومن ثم فاذا كانت المعاناة التى تتولد عن الشر الطبيعى ليست ضرورية للارتقاء بالبشر ، كما تعد فى الواقع ضارة ، لذا يكون وجودها أو بقاؤها غير متوافق ومحبة الله للبشر . ولن يسمح الاله الخير ببقاء او اقحام شرور طبيعية لا هدف لها فى بيئة الانسان .

وعندما يحلل أنصار الحتمية آثار المناخ والجغرافيا فانهم لا يدعون الى تصور الأشخاص متطابقين من كل الوجوه . فلا يقال مثلا ان جميع ابناء البرازيل يتصفون بالكسل والخمول . فالأرجح هو انهم يعمدون الى التعميم فحسب ، ويدركون الاختلاف فى الطابع القومى بين من يحيون فى احوال جغرافية ومناخية مختلفة ، ان هذا الاختلاف يدل على تأثير المناخ والجغرافيا على شخصية الأفراد واختياراتهم .

من هذا يتضح تأثر الأفراد فى اى بلد يحيون فيه ـ دون شعورهم ـ بحجم البلدان وشكلها وبنيانها وموضعها ومناخها وجوها . وهناك أيضا عوامل فعالة أخرى كالعوامل الاجتماعية الجغرافية وتتمثل فى كثافة السكان وتوزيعهم الديموجرافى وأعمارهم ونسبة الاناث الى الذكور والمهن الأساسية ، اى ان الأمر يختلف باختلاف البيئة من رعوية الى زراعية الى صناعية .

٣ ـ **المجتمع والحضارة** : لا احد يعيش فى فراغ أو قوقعة كالنساك . فكل انسان عضو فى جماعة اجتماعية يمكن التعرف الى ملامحها ، ولها معتقداتها الخاصة وتقاليدها ولغتها واهتماماتها المشتركة وأنظمتها ومشغولياتها وانشطتها وانماطها ومعاييرها السلوكية. هذا يعنى أن المجتمع الذى يحيا فيه الشخص يحدد نطاق الأفكار والأفعال التى ستبدو حيوية فى نظر هذا الشخص .

فمثلا من نشأ فى الهند كأحد الهنود يتكلم اللغة الأردية ويحيا فى قرية من قرى الريف لها تقاليدها العريقة المشبعة بالروح السلبية لا يحتمل ان يفكر فى صلاحيته لشغل احدى الوظائف القيادية أو اعتناق الديانة البروتستانتية واخلافياتها . وبالمثل فان من ينشأ ايرلنديا كاثوليكيا فى دبلن فى بيئة الطبقة العاملة المتمسكة بقيم (الصنايعية) من الصعب أن يميل الى النزوح الى الصحراء واعتناق الديانة الاسلامية (هذا كلام فارغ يا سيدى !) . فما يراه الفرد اختيارا حقا يخضع لحدود صارمة تفرضها الخلفية الثقافية التى يحيا فى ظلها . وكما ذكرت عالمه الأنتروبولوجيا روث بنديكت (١٨٨٧ ـ ١٩٤٨) .

« لا أحد يرى العالم بمنظور فطرى صرف ، انه يراه منقحا من اثر تدخل مجموعة محددة من العادات والأنظمة وطرائق التفكير . ويعد تاريخ الانسان أولا وأساسا تكيفا مع الأنماط والمعايير التى ورثها

مجتمعه . فمنذ لحظة مولده ، تعمل العادات التى ولد فى ظلهـا على تشكيل تجاربه ومسلكه . وعندما يحين الوقت الذى يستطيع التكلم فيه يعيد الجو الثقافى الذى يحيا فيه خلقـه ، وعندما ينمو ويتمكن من المشاركة فى انشطته ، تصبح عادات المجتمع عاداته ومعتقدات هذا المجتمع معتقداته ومستحيلاته هى مستحيلاته . فكل طفل (مستجد) يولد فى جماعـة ما سيشارك هـذه الجماعـة عاداتهـا ومعتقداتهـا . ولا وجود لطفل يولد لأبوين يحيان فى الطرف المقابل للكرة الأرضـية بمقدوره الحصـــول على واحد من الف من هذه العادات والمعتقدات (٥).

وهكذا يخضع كل فرد ــ ثقافيـا ــ لمقومات مثل الملبس وتصور الجمال والترويح عن النفس والتحلى والشريعـة الأخلاقيـة والتدين والسلوك والمعتقدات السياسية والكلام وتصور العائلة .. وهلم جرا . وهناك مؤثرات ثانوية أيضا كتلك المنبثقة عن اللغة ، لأن للغـات قيما لصيقة بها ، وتوجهات نحو العالم تعمل على تشـكيل عقل مسـتعمل اللغة . فثمة أفكار معينة ربما بدت من مغريات التعلق باللغة الانجليزية لا يكاد يخطر بالبال ظهورها فى اللغة الصينية . وهنـاك نظرية يشار اليها بالفعل وسميت « فرضية سابير وورف » ، وترى أن اللغـة هى التى تحدد الفـكر أكثر من قيـام الفـكر بتحديد للغـة (٦) . ويزعم لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩ ــ ١٩٥١) ــ وهو أحد مؤسسى الحركة الفلسفية المعـاصرة فى التحليـل اللغوى ــ أن اللغـة توقعنا فى أخطاء فكرية ، ويعتقد أن مهمة الفلسفة هى تعريف الذبابة طريقـة الخروج من زجاجة الذباب (٧) . وبعبارة أخرى ، يتعين على الفلسفة مساعدتنا على تجنب الوقوع فى الاضطرابات التصـــورية التى تدفعنا اللغـة الى التعرض لها . وفى كلا الحالين ، فان أثر اللغة على الفكر قد تأكد ووضع خطان تحتــه .

وبالمقدور أيضا ذكر آثار التربية والتعليم فى هـذا المقام ، لأنها تمثل أيضا جانبا من الذخر الاجتمـاعى الذى نحمله . فثمة اختلاف

---

(٥) Patterns of Culture : R. Benedict - - وأيضـا A. Montagu The Biosocial Nature of Man.

(٦) انظر كتـاب Language and Personality — E. Sapir

(٧) انظر كتـاب Logic and Language (الجزء الثانى) اشرف على تحريره A. Flew وبخاصـة البحوث التى قدمهـا F. Waismann و J. Austin, Giblert Ryle و O. Urmson, ، وتتعلق جميعا بهذه الفكرة .

ملحوظ بين التحاق أحد الأشخاص فى مدرســة قروية فى أفغانستان ، والتحاقه فى الليسيه بباريس ، أو اذا كان متخرجا من جامعــة كبرى بأمريكا الشــمالية ، أو من مدرســة للتعليم الفنى بنيروبى بكينيــا . ولتعليمنا غير النظامى أو الحر أيضا دور فى تشكيل عقولنا ، لأن لمــا نقرأ من كتب ومجــلات وما نشــاهد من برامج تليفزيونية وأفلام ومن نلتقى بهم من أصــدقاء وأقــارب ، دورا فى التأثــير على نوع الفــرد الذى سنؤول اليه .

وهكذا تشترك الثقافة والمجتمع الى جانب العوامل البيولوجيــة والمناخ والجغرافيــا فى تحديد هوية الأشخاص ومسلكهم . ولا يذكر أنصار الحتمية هنا أى شىء ثورى ، ولكنهم يذكروننا بعدم امكان انكار تأثير البيئة الاجتماعية التى ينشأ فيها الشخص (٨) .

٤ ــ **عــلم النفس** : وقدمت جمــلة مدارس سيكلوجيــة العون لموقف الحتميين وقامت المدرسة السلوكية بأبرز هذه الأدوار . ويرتبط اســم هــذه المدرســة بأســماء ايفان بافــلوف (١٨٤٩ ــ ١٩٣٦) و ج.ب. واطســــن (١٨٧٨ ــ ١٩٥٨) وســـكينر (١٩٠٤ ــ ؟) ويرى أتباع المدرسة السلوكية فى علم النفس (٩) أن الســلوك الانسانى استجابة فسيولوجية للأحوال الخارجيــة (المنبهــات) . ويستجيب الكائن الانسانى للمنبه فى البيئة ، ويتكيف سلوكه ، ويتخذ شكل أنماط متكررة الارتباط بالاستجابة . وفى تجربة شهيرة قام بافلوف باجراء عملية تكتيف لأحد الكلاب ودفعــه الى اســالة اللعاب عندما ينبهــه الجرس عند دقته قبل تناوله للطعام . وعلى نفس النحو بالاستطاعة تكييف الأشــخاص بحيث يتوقفون لدى رؤيتهم للضــــوء الأحمر فى اشــارات المرور ، أو بحيث يهبون للتصفيق كلما تحين المناســبة فى

---

(٨) لابد من التنويه بأن العلم الجديد للبيولوجيا الاجتماعية يرى أن جميع المســالك البشرية عبــارة عن دالات لموروثاتنا (genes) فى نزوعها الى تخليد اتجاهات مجتمعاتها . فالكائنات البشرية هى الأوعيــة التى تتطلبها الموروثات (الجنات) ، ويعــد بقاؤهــا المســـتمر هو ســبب الوجــود : أنظــر
Robert Rivers, E.O. Wilson
وبخاصة كتاب ويلسون : The New Synthesis و

(٩) أنظــر كتـــاب Conditioned Reflexes — I. Pavlov وكتـــاب J.B. Watson
Science and Human Behavoir — B.F. Skinner
Beyond Freedom and Dignity

الحفلات الموسيقية ، أو لحثهم على تناول الطعام من الأطباق ومساعدة الغير في المحن أو لاقناعهم بتأييد الصورة الديموقراطية للحكم .. وهلم جرا . فاذا أردنا فهم سيكلوجية الانسان ما علينا الا أن ندرس كيف تعمل الارادة أو الدوافع الخفية في اللاوعي ، لأن الأوفق هو دراسة التكوين الظاهر للعادات والقدرات ، والتي تؤلف نسق الاستجابات عند الشخص .

فما سيكلوجية الفرد الا ما يشاهد من سلوكه لا الكيان الخفي الزائل الذي يدعى بالعقل ويظن أنه القوة الخفية وراء السلوك . فلا وجود لشبح أو روح يحرك الآلة ، ولاشيء يدعى بالعقل . ولا وجود لأشياء تسمى المشاعر أو الذاكرة أو الخيال يضمها العقل . فالمشاعر عبارة عن نشاط يصدر من الغدد والعضلات ، وتعني الذاكرة القدرة على « الاستدعاء من أجل الممارسة » . ولا شيء يثبت وجود الخيال غير الوسائل المرئية ، التي تثبت قيامه بأداء وظيفته . ومن غير المقدور حتى النظر الى الذكاء على أنه قدرة ذهنية ملموسة ، ولكنه دليل يعرفنا السبل التي تواجه بها المشكلات وتحل . وتمشيا وما يذكره السلوكي فان علينا أن نكف عن « البحلقة في العقل » ، بل علينا أن نركز على علاقة المنبه بالاستجابة التي يتميز بها الشخص . حينئذ سيكون بوسعنا فهم سيكلوجيته .

وليس عسيرا ادراك ارتكان هذا الموقف على نظرية الحتمية . اذ يزعم السلوكي ان أفكارنا وافعالنا مجرد استجابات شرطية لما يتاح لها من منبهات . فليس بمقدورنا أن نحدد ما الذي سنفكر فيه أو نفعله بعد عملية تأمل واع ، ولكننا كائنات تعتمد ردود فعلها ومسالكها على انطلاق زناد المنبهات البيئية . وكلما ازدادت شدة قوة المنبه كان التوفيق من نصيبنا . فالناس لا ينتقون — باختيارهم — الاستجابة التي سيتبعونها من بين مختلف الامكانات ، وطريق العمل الذي سيسلكونه في مواجهة المنبهات المتاحة ، ولكنهم يقومون بردود فعلهم على النحو الذي تفرضه سيكلوجيتهم عليهم . ويصح القول نفسه عن مجال الأخلاق . فثمة تماثل بين الأشخاص والآلات في طريقة ادائهم لوظائفهم . فهناك حالة سلوكية تترتب على ضغط احد الأزرار . وهناك حالة سلوكية أخرى تحدث اذا ضغط على زرار آخر مختلف . وبعبارة أخرى ، اذا افترض وجود مجموعة من المنبهات (وكانت هناك طائفة من الاستجابات التي ظهرت عبر الزمان ، سيترتب على ذلك ظهور

نوع من المســالك الأخلاقية) ، وتؤدى بعض منبهات فزيائيــة بالذات الى ظهور نوع آخر من الأخــلاق . واذا تمكن عالم النفس من معرفــة نمط (المنبه ــ الاستجابة) عند اى فرد ، سيتسنى له التنبؤ بطرائق سلوك الفرد ، ومن بينها سلوكه الأخلاقى .

دفــوع الليبرانيــين

١ ــ أن موقف الحتمية العلمية الاجتماعية شديد القوة ، لأنه يستند الى حقائق لا تنكر فى عالم البيولوجيا والاجتماع وعلم النفس . ومع هــذا فان الليبرانى الذى يدافع عن حرية الارادة يرى اســتمرار تمتع الأفراد بحرية البت والاختيار بين البدائل رغم تعدد القوى التى يصطدمون بها . ويحاجى الليبرانى ويقول ان هــذه القوة عبــارة عن **مؤثرات وليست محتمات** ، وأن الأشخاص يتمتعون دائما بحرية الاختيار بين ما يتأثرون به . وبمجرد درايتنا بمختلف القوى الفعالة فى حياتنا ، فان هذه القوى تفقد سطوتها علينا . وآنئذ سيكون بمقدورنا أن نقرر ما نقبله من مؤثرات ، وما نرفضــه منها . ولا توصف المؤثرات بالمحتمات الا عندما نكون على غير وعى بوجودها ، وبطريقة تأثرنا بها . وبمجرد وعينا بها سنصبح أحرارا وغير خاضعين لسيطرتها .

فمثلا من شبوا بالمدينــة قد يميلون الى مواصــلة الحيــاة على الطريقة الحضرية ، ولكن ليس هذا الأمر ملزما . فبمقدورهم أن يرفضوا هذه المؤثرات البــاكرة ، ويقرروا ايثار فضــائل الحيــاة الريفيــة . ولا يستبعد أن يقتنع من نشأ فى ظل الكنيســة الكاثوليكية بالاستمرار فى اتباع عقيدته ، ولكن بعد شىء من التفكير فانه قد ينزع الى مراجعة عقيدته وتقييمها ، ويستخلص تمتع نزعات أخرى كالالحــاد أو المذهب البروتستانتى أو أية ديانة شرقية أخرى بنصيب أكبر من الصحــة . وفى هــذه الحالات ، فان الدراية قــد تؤكد عدم تحول المؤثرات الى محتمات . ويوصف الأشخاص بأنهم يتمتعون بالحرية اذا اتخذوا قرارا لصالح المؤثرات التى يتعرضــون لها ، وليس عندما ينزعون الى الوقوف فى وجه هذه المؤثرات . والعــامل الهام هنــا هو أن يكون القرار المتخــذ قرارا واعيــا .

وعلى سبيل المثال فان من نشأوا فى بيت مثقف قد يختــارون مواصلة الاهتمام بالفن والموسيقى والأدب كجــانب من الجوانب التى تساعد على تحقيق حياة مستحبة . وفى هذه الحالة ، فانهم لا يكونون

قد خضعوا لأى حتم فى قرارهم حتى وان اتبعوا قيم بيئتهم ووسطهم . فما دام الأفراد على دراية بالطريقة التى اجتذبتهم للتفكير والفعل ، سيكون باستطاعتهم توكيد قيامهم هم أنفسهم باختيار الحياة الثقافية المستحبة لهم .

وعلى هذا النحو فلن يعجز من نشأ فى الجنوب عن التصميم على مقاومة — أو الاستسلام — لحياة الخمول التى يتصف بها الجو الحار . وبمقدور من يحيا فى الجبال أن يختار العزلة أو يختار عكس ذلك . وبوسع من نشأ فى بيئة بين الجبال والسهول أن يختار بين المشاركة — أو عدم المشاركة — فى ميدان يتطلب القوة البدنية ، كأن يقرر العمل كمحاسب مثلا بدلا من العمل عتالا .

وكما تصور هذه الأمثلة ، فان الليبرانى لا ينكر تأثير المناخ والسيكلوجيا والجغرافيا والبيولوجيا .. وهلم جرا فى توكيد موقف حرية الارادة . والأرجح هو أنه يتفق وعالم الاجتماع فى الاعتراف بوجود هذه المؤثرات . أما ما ينكره الليبرانى فهو القول بأن هذه المؤثرات تحتم مسلكنا ، وانها مسئولة — بالضرورة — عن معتقداتنا وافعالنا . ولا يعنى هذا أن الليبرانى يبتعد عن روح العلم ، ولكنه بالأحرى يتشكك فى وجود علاقة منطقية بين المؤثرات من ناحية وبين المعتقدات والقيم والسلوك من الناحية الأخرى ، أما جانب ابتعاده عن العلم ، فقد يظهر فى تسليمه بوجود نفس مستقلة فى ارادتها ، ومتحررة من سلاسل العلل والمعلولات يمكن أن تعرف عن طريق الاستنباط والتأمل .

واذا نظر للموضوع من منظور مختلف قليلا سيبين أن الليبرانى ينتقد أنصار الحتمية لأنهم يزعمون ان الأفعال لا تزيد عن كونها ردود أفعال . فهو يرى أن الأفعال الأصيلة ممكنة ، اذا استطعنا أن نعرف القوى الكامنة التى تدفعنا الى التأرجح من رأى لآخر . ويرمى جانب كبير من دور التربية والتعليم الى قيامهما بتعريفنا بتلك القوى التى لها تأثير فعال علينا ، وبذلك يتيسر لنا استحضار أفعال نختارها بشخصنا بدلا من أن تكون هذه الأفعال مجرد مجموعة من ردود الأفعال . وعلى حد قول اريك فروم : « عندما يقترب الشخص من النضج فانه يتحرر شيئا فشيئا من السلوك الغريزى الذى فرض عليه ، وينمى قدرته على الاعتماد على الذات والاختيار » .

ومن وجهة نظر نفعيــة أخرى ، يذكر ألليبرانى أنه قد توجـد أسباب للأفعــال وليس مجرد علل . ووجود « الأســباب » يدل على حدوث عملية من التمعن عن طريقها يوازن الشخص بين المزاعم المتضاربة ويضع قراره بحرية ، بعد الرجوع الى مختلف البدائل . أما « العلل » ، فتعنى افتراضنا مسبقا وجود نسق آلى صــارم للعلل والمعلولات ، لا يفسح مجالا لأفعال المبادرة الذاتية للكائنات البشرية ، يعنى للأفعال التى لا تعتبر نتيجة لعلة سابقة خارجة عنا . وتمشيا مع الليبرانية ، فان أفعال الأشخــاص لا يلزم ــ بالضرورة ــ أن تكون معلولات لعلل سابقة ، حتى وان كانت المــادة الفزيائية تتبع فى فاعليتها هذا السبيل. فبمقدور الأشخاص أن يكون عندهم أســباب وراء ما يفعلون . فالغريزة هى علة قيام العصفور ببناء العش . أما الكائن البشرى فعنده غاية وراء بنائه لدار يقطنها . فهنــاك أســباب وراء قيامه بذلك ، وبمقدور الكــائن البشرى أن يصــمم على عـــدم فعل ذلك ، اســـتنادا الى أســباب أخرى .

٢ ــ والى جانب هــذه الانتقادات ، فان الليبرانى يتخذ موقف الهجوم ويقول ان ما جعل موقف الحتمى يبدو مستصوبا هو كونه يحاجى اعتمادا على التراجع الى العلل السابقة ، ويكتفى بذلك ، ويتناسى أن الاختبــار الحق لأية نظريــة يبين من قدرتهــا على التنبؤ بالســلوك المستقبلى . وبعبارة أخرى ، فمن السهل القول بأن مارى فعلت شيئا ما خضوعا لميولها البيولوجيــة أو خلفيتها الاجتماعية ، وتكيفها السيكلوجى وهلم جرا ، لأنه بالاستطاعة العثور على مثل هــذه التغيرات بالرجوع الى حالات سبقت ما فعلته . فاذا اتجهت مارى الى العمل كطبيبة فان الحتمى لن يعجز عن العثور عن علة لذلك فى أشــياء كالنمط السيكلوجى لاهتمامها بالآخرين ، أو الوسط الذى نشأت فيه ، وكان به من يمتهنون مهنة الطب ، أو قد يرجع ذلك الى عقليتها العلمية . أما اذا افترضــنا أن مارى قد أصبحت من سيدات الأعمال ، فان الحتمى لن يتورع عن رد ذلك الى عوامل علية أيضــا كمقدرتها التنظيمية وطبقتها الاجتماعية والاقتصادية ، وتأثير ابن عمها الذى أقيل من عمله كرئيس لاحــدى الشركات . وحتى اذا فشلت مارى فى دراستها الثانوية ، وجنحت الى معاداة النظــام الراسمالى فان الحتمى سيعزو ذلك الى رد الفعل ضد خلفية أسرتها ، والقيم الراسمالية الأمريكية المحيطة بها !

ولكن ما أسرع ظهور علامات الاجهاد على أى تحليل من هــذا

القبيل . فكل ما يتبادر للذهن يصلح لكى يكون علة . ولكن هـذه المؤثرات العلية تنتخب بعد وقوع الواقعـة لكى تناسب الحالة موضـع البحث . ولربما أصبح موقف الحتمى أبلغ تأثيرا لو أنه اسـتطاع أن يتنبأ ـ عن يقين ـ بما ستفعله مارى بعد التسليم بما خضعت له من محتمات . فبوسـع مارى أن تختار أى جمع منها لكى تصبح المحتمات الرئيسية المهيمنة عليها فى حياتها ، حتى تتمكن عندما تبلغ سن النضج أن تقرر بحرية أى جوانب من نفسها ترغب فى انمائها . وبعبارة أخرى ، لو صح أن الأفعال الانسانية محكومة بنفس النسق الآلى الذى يتحكم فى سقوط الحجر ، فان الحتمى سيكون قادرا ـ آنئذ ـ على التنبؤ بهذه الأفعال بنفس القدر من اليقين . وما دام الحتمى ليس قادرا على ذلك فان ما يوحى به ذلك هو وجود اختلاف بين الحالين ، واتصـاف السـلوك الانسـانى بالطـابع اللاآلى ، أو ان للبشر ارادة حرة فى عبـارة أخرى .

ويرد الحتمى على هذا الاتهام بالقول بأنه لمـا كانت الدراسـة العلمية للسـلوك الانسـانى ما زالت بالفعل فى مهدها ، فان جميـع العوامل التى تتحكم فى السلوك ما زالت لم تعرف بعد . ويتمتع علمـاء الاجتماع بقدر ما من النجاح فى التنبؤ بالكيفية التى سيتبعها الأشخاص فى تصرفاتهم . ولمـا كان هنـاك تقدم فى اكتشاف المزيد من المعرفـة عن المحتمات العليه للسلوك ، لذا فمن المنتظر أن يتحقق قدر أعظم من القدرة على التنبؤ . ان الناس يتصرفون تبعا لقوانين طبيعية ، وليس بطريقة نزوائية ، وستزداد القدرة على التنبؤ بسلوك البشر دقة بعد أن يعرف الكثير من هذه القوانين .

ولكن السلوك الانسانى من نوع مختلف ـ هكذا يرد الليبرانى ـ ولن يستطاع على الاطلاق التنبؤ بكيف سيجىء مسلك الانسان ، مهما كان مقدار ما نحصـل عليه من معلومات عن العوامل التى تأثر بها . فليس الموضوع موضوع الحصـول على قدر أكبر من المعلومات والبيانات عن الأشخاص ، وانما هنـاك اختلاف فطرى بين الأشخاص والأشياء الطبيعية . وبمقدور الكائنات البشرية فهم القوى التى تحركهم ، وتقرير أى القوى يريدون التحرك بتأثيرها . فبوسع الأشخاص الاختيـار على نحو لا تعرفه الأطيار والأحجار ، ولا يعنى الليبرانى بذلك وصم السلوك الانسانى بالنزوائية والتحرر من جميع القوانين الطبيعية ، ولكنه يقصـد القول بأن من يقرر القوانين الجزئية التى ستراعى ،

ومن سيطبقها هو الشخص الذى يملك الدراية بذاته . ومن هنـا يعد التنبؤ الدقيق بالسلوك البشرى مستحيلا من الناحية النظرية ، ولن يتحقق فى وقت قريب من المستقبل . فالبشر دائما أحرار لتقرير نوع المؤثرات التى سيتأثرون بها ، وكيف ستكون أفعالهم .

٣ ــ وثالث اعتراض يثيره الليبرانى يرتبط بالاعتراضين السابقين، وان كان له طابع منطقى بوجه خاص . اذ يتهم الليبرانى « الحتمى » بارتكاب خطـأ منطقى مؤداه انه لمـا كان « هـذا » قد حـدث بعد « ذاك » ، فان « ذاك » هو علة هـذا (*) . فمن أخطـاء الاستدلال الزعم بأنه عندما تعقب حادثة ما حادثة أخرى ، فان الحادثة الأسـبق ستكون بالضرورة علة الحادثة اللاحقة . فمثلا قد ترتكب هذه الأغلوطة اذا اعتقدنا أن الرقص هو علة المطر ارتكانا الى اقامة رقصـة للأمطـار سبقت العاصفة الممطرة ، أو اذا اعتقدنا أن النهار علة الليل ، باعتباره يعقب النهار . فالتتابع الزمنى مختلف ــ كما لا يخفى ــ عن التتـابع العلى ، مثلما لا تعد الحادثة اللاحقة تالية بالضرورة .

وعندما تطبق هذه القاعدة على نظرية الحتمى ، فان الليبرانى يحاجى ويقول بأن العوامل المسبقة فى الجغرافيـا والبيولوجيـا وعلم النفس لايمكن افتراض أنها علل سلوك الشخص . فلابد أن يثبت الحتمى أن هـذا التعاقب الزمنى هو اتصال على بالضرورة ، بحيث يتحتم اذا وجدت الظروف « أ » و « ب » و « جـ » أن يتبع ذلك الفعل « س » . وهـذا هو ما لم يفعله الحتمى ، ولكنه اكتفى ببيان أن ظروفا معينة سبقت فعل الشخص . فهو لم يثبت أنه اذا سـلمنا بهذه الظروف ، سيكون من المستحيل على اى شخص أن يسـلك فى فعله مسلكا مختلفا ، وبذلك لا يكون قد أثبت وجود صلة معلول وعلة ضروريـة .

وتقع على عاتق الحتمى مهمـة اثبـات ذلك ، لأنه اذا لم يفعل ، سنكون محقين فى الوثوق بالنظرة المعتادة التى ترى ان الناس أحرار فى ركلهم الحجارة او عدم ركلهم لها ، تبعا لمشيئتهم . وبعبـارة أخرى ، اذا استطاع احد اقتراح نظرية تناقض نظرية المفهوميـة الدارجـة ، سـيكون هـذا الشخص مطـالبا باثبات ما يرمى اليه . اذ يقع عبء

(*) Post hoc ergo Propter hoc

البرهـان عليه ، وليس على الشخص الذى يعتقد فى موقف المفهومية الدارجة . وبعبارة اخرى ، ليس بمقدور أحد القول بأن « الحيـاة كلها خيال ، وحلم يتراءى فى عقل الله » ، فعليك أن تثبت ان الأمر ليس كذلك ، « النفس وهم . فعليك أن تثبت أنك موجود ! » . فان كانت الحياة حلما يتراءى لعقل الله ، فيتعين اثبات ذلك ، والا سنكون محقين اذا اعتمدنا على افتراضاتنا المعتادة عن الواقع . وأحيانا يحدث ذلك ، كما هو الحال فى اثبات حركة الأرض ، بينما تعتقد المفهومية الدارجة انها ساكنة . ولكن ما يتعين اثباته هو الرأى غير المـألوف لا الرأى المـألوف . وهكذا يكون الحتمى الذى يدعى أن جميع أفعالنا هى بالفعل خارج سيطرتنا مطالب باثبات ذلك . فهو مطالب ببيان أن هنـاك عوامل مسبقة ترغمنا على الفعل على نحو ما يحدث ، وأن الأحوال المسبقة محتمات عليـة . وهذا ما لم يثبت . واذا استبعد برهان العلية ، سنكون محقين اذا اتبعنا نظرة المفهومية الدارجة عندما ترى أن قرارتنا حرة ، وأن الأحوال المسبقة لا تحدد مسلكنا ، ولكنها تمثل أساس الاختيارات الحرة .

٤ ــ وفى نهاية المطاف يرى الليبرانى عدم توافق أساسى فى موقف الحتمى ، فلو كانت جميع الأفكار نتاجا ضروريا لعلل مسبقة ، فلابد أن تكون من بينها فكرة الحتمية ، ومن ثم فان من يؤمن بالحتميـة ، يكون ايمانه أيضـا خاضعا للحتم ، يعنى أنه لم يكن حرا عندما قرر صحة نظرية الحتمية ، ولكنه آمن بها ، لأنه لم يكن قادرا على فعل شيء آخر . ولو كان ذلك كذلك فاننا لن تكون بحاجة للنظر الى موقفه بعين الجد ، لأن نظرته لن توصف بالصـدق أو البطـلان ، ولكنهـا ستكون فكرة تحتم على الحتمى الايمان بها .

وعلى نفس النحو ، اذا أراد الحتمى أن يكون متوافقا مع موقفه ، فلابد أن يدرك منطقيا أن الليبرانى قد خضـع للحتمية عندما أثبت الارادة الحرة ، مثلما أرغم هو بالذات على توكيد الحتمية ، وبذلك تكون أية محاجاة بينهما بلا طائل ، لأن كليهما مرغم على التفكير على النحو الذى قام به . والموقف المعقول الأوحد للحتمى هو اللوذ بالصمت والكف عن الدفاع عن مزايا الحتمية .

ومع هذا فان الحتمى يحـاول أن يقنع الليبرانى بتغيير موقفه . وعندما يفعل ذلك ، فانه يكون قد سلم بالهزيمـة ، لأن النظرية تسـلم بحرية الأشخاص فى التفكير بطريقة مختلفة ، ولا تبالى بالنشأة الاجتماعية لهؤلاء الأشخاص أو صفاتهم البيولوجية .. وهلم جرا . اذ يتعين قبول

الفكرة الحسنة اعتمادا على مزاياها ، لأن الأشخاص غير خاضعين للحتم فيما يفكرون ، ولكن هذا الاعتقاد هو يقينا ما يرفضه الحتمى ، ومن ثم فكلما ازدادت محاولات الحتمى لاقناعنا بصحة المذهب الحتمى ، ازداد مظهر موقفه سخفا ، لأننا حتى اذا اقتنعنا بصحة المذهب الحتمى، فاننا لن نستطيع الاعتراف بأن الحتمية صحيحة . والدفع الوحيد الذى تقدمه الحتمية للرد على هذا التناقض الذاتى هو القول بأن الحجة المؤيدة للحتمية يمكن أن تكون قوة محتمة لنا لقبول النظرية . ولكن التسليم بأية حجة حسنة لمجرد اتصافها بالحسن ينضوى تحت باب الأسباب ، وليس العلل . ويتجاوب وما يراه الليبرانى ، وليس مع نظرة الحتمى الى السلوك الانسانى . فليس بمقدورنا أن نقول كلاما يتماشى والعقل مؤداه اننا خاضعون لحتمية المزايا العليا لأية نظرية ، والأصح هو أن نقول اننا احرار فى تقرير أية نظرية تتمتع بمزايا أسمى، ومن هذا يتضح تمشيا وهذه الحجة أننا اذا آثرنا الاعتقاد بصحة الحتمية ، فان الحتمية ستكون آنئذ خطأ .

وهكذا لا يكون الحتمى قد تمكن من اثبات قضيته من اية ناحية. اذ يستطاع توجيه انتقادات شتى ضد موقفه ــ كما رأينا ــ بما فى ذلك الاتهام بتناقضها فى صميمها ، واستحالة الزود عنها منطقيا . ويبدو موقف الليبرانى أقرب الى القبول ، لأنه ليس مشحونا بالهنات المنطقية ، كما أنه يتجاوب وما تراه المفهومية الدارجة بخصوص افعالنا . وعلى الرغم من أن الحتميــة قد غدت من البدع الشائعة الآن بين علماء الاجتماع ، الا انه يبدو ان القول بأننا لسنا نتاجا لمجتمعاتنا وموروثتنا البيولوجية وخلفياتنا النفسية .. وهلم جرا هو الأقرب الى الاحتمال . فاذا كنا أحرارا فى افكارنا وتوجهاتنا وسلوكنا ، لذا لن يكون بمقدورنا ادعاء الاعفاء من المسئولية من تأثير ارتباطاتنا الوثيقة بأحوال مسبقة . واذا عبرنا عن ذلك بلغة العصر سنقول ان الطفل الذى يولد فى الأكواخ ليس مرغما على أن يصبح مجرما ، كما أن الفتاة الصغيرة لم تبرمج برمجة لا تستطيع الفكاك منها لكى تصبح زوجة أو أما . اننا احرار أساسا فى اختيار طريقنا . وتقع على كاهلنا مسئولية شخصية تدعونا الى اختيار ما نتبع من طرق .

خلاصة الفصل

فحصنا فى هذا الفصل الموقف التشككى للحتمية . أولا — فى صورته الباكرة فى حالة الحتمية المسبقة ، ثم بعد ذلك فى صورته الحالية ، كما يعرضه علماء الاجتماع . وركزنا على الصورة الأخيرة فناقشنا شتى المحتمات المزعومة كالموروثات والمناخ والجغرافيا والمجتمع والثقافة وعلم النفس ثم عرضت بعد ذلك انتقادات لموقف الحتمى استندت الى التفرقة بين المؤثرات والمحتمات ، وبين الأفعال وردود الأفعال ، من منظور مختلف . وتركزت الانتقادات التالية على الحجج التى يتبعها الحتمى بالنكوص الى الوراء بدلا من النظر قدما ، وارتكابه خطأ منطقيا يعبر عنه باللاتينية بعبارة hoc, ergo, propter hoc . وفى هذا المقام الأخير ، تقع على عاتق الموقف الحتمى مسئولية اثبات سلامة موقفه . واخيرا اشير الى وجود تناقض أساسى فى نطاق الحتمية أضعفها الى درجة خطيرة كنظرية فى السلوك الانسانى .

رابعا ـ اعتراضات المذهب النسبى

ويجىء دور المذهب النسبى كمصدر آخر للشك . وهـذا المذهب من النظريات العتيقة التى اتخذت حديثا مظهرا مختلفا ، أشـبه بالنبيذ المعتق عندما يصب فى زجاجات حديثة . ويزعم « النسبيون » أن جميع القيم وليدة الثقافـة التى يلفى الشخص نفسـه عائشا فى خضمها . فلربما توهمنا أن قيمنا تستند الى اساس موضـوعى ، ولكنها ـ فى الحق ـ مجرد انعكاس ـ لمـا يحيط بنا من تيارات اجتماعية . وعندما يقال أن الكافة تطالب بالوفاء بالعهد فان هذا لا يعنى وجود أى حق كامن فى الوفاء بالعهد ، ولكنه يعنى بالأحرى اتجـاه المجتمع الذى يعيشون فيه ، الى الاعتقاد فى وجوب الوفاء بالعهد . وبالمثل عندما يعلن أن الاستغلال خطـأ ، ومراعاة الأخرين حق ، فان هـذا الحكم قد جـاء من تأثير الأعراف الاجتماعية التى نشأوا فى ظلها . فلا وجود لحق قائم بذاته يدعو الى الحرص على مراعاة حقوق الأخرين ، ومشاعرهم . ولاشىء يدل على وجود خطـأ كامن فى اسـتغلال الأخرين لصالحنا . اذ تكون مختلف المجتمعات معايير مختلفة لاشباع احتياجاتها الخاصة ، وليست هنـاك وسيلة صحيحة كليا للسـلوك . اذ يعتمـد الطريق الصحيح للسلوك الذى يسلكه الشخص على ثقافته . وكتب أحد علماء الاجتماع البارزين : « أن كلمة لااخلاقى لا يمكن أن تعنى ما هو أكثر من التعارض مع الأعراف السائدة فى المكان والزمان . فلا وجود لمعيار كلى ودائم يمكن الرجوع اليه لاثبـات ما هو حق وصحيح فى هـذه المسـائل ، يركن اليه فى تقييم مختلف الأسـاليب الجماليـة ، وانتقادهـا (١) .

وثمة نظرية قريبة الشبه تنكر ايضا وجود أى أساس موضوعى لأحكام القيمة ، انها نظرية المذهب الذاتى . فبدلا من أن تركز على اجماع المجتمع كأسـاس للقيم ، فانها تدعى أن أحكامنا الأخلاقية تنبع من ميولنا ومن مسببات نفورنا . فما أحكامنا أساسا الا مسألة من

---

(١) Folkways — W.F. Summer (الفصل الثانى) .

مسائل الذوق الفردى . وبهذه الصفة ، فلا يجوز أن يدور جدل بشأنها . وبالمثل فلا مجادلة ولا دفوع فى مسائل الذوق (*) . ففى نظر المذهب الذاتى ما هو حق فى نظر شخص ما سيكون خطأ فى نظر شخص آخر ، لأنه لا تماثل بينهما فى المفضلات والمنفرات ، وكل شخص مصيب فيما يعتقد لو جاءت نظرته متعارضة على طول الخط مع نظرة شخص آخر . فلا وجود لمحك مطلق تقاس مفضلات الشخص بالنسبة اليه ، ومن ثم فان ما يبدو حقا فى نظر شخص ما ، سيكون حقا ، وكما قال شكسبير فى هاملت : « لا شىء يمكن أن يوصف بالحسن أو القبح ، ولكن تصوراتنا هى التى جعلته كذلك » .

ويتعارض وهذه النظريات المذهب الموضوعى أو المذهب الاطلاقى، الذى يرى أن لهذه القيم أساسا مستقلا بمعزل عن المعتقدات الشخصية والمجتمعية . فمثلا اذا قال أحد : « ان الاغتصاب خطأ » فلعله فى هذا القول قد قام بالتعريف بشىء مقيت ينسب الى الفعل ، ويجعله غير جدير بالاتباع . اذ لا يقتصر هذا القول على عكس سخط ثقافة الشخص ومجتمعه ، أو التنفيس المعبر عن مزاج شخص عن مقت الاعتداء الجنسى . وقد يخطىء أنصار المذهب الموضوعى أو الاطلاقى أو الشخص أو الحضارة فيما يتبعون من قيم ، تماما مثلما يخطىء أحد الناس فى الحساب ، أو عندما يكون فكرة غير صحيحة عن الواقع. ولن يؤدى اعتقاد شخص ما بأن حاصل جمع ٤ و ٨ هو ١١ الى جعلها كذلك . كما أن الأرض لن تتصف بتسطحها مهما كان اعتقاد أحد مواطنى نيوغينيا فى هذه الناحية .

وهكذا وتمشيا وما يراه المذهب الموضوعى أو المذهب الاطلاقى ، فبالاستطاعة نقد المجتمعات لتمسكها بقيم تتعارض هى والقيم الأخلاقية الموضوعية . فثمة أساس خاص ومستقل للمعرفة الأخلاقية بعيدا عن الاتجاهات التى يلقنها أى مجتمع من المجتمعات . ويعتقد أيضا أن المذهب الذاتى قد تعرض للتضليل عندما ظن أن كل شخص يتبع معاييره الأخلاقية ، وأن ما يتصف بأحقيته فى نظر شخص ما فى ظروف معينة ، سيتصف ـ بناء على ذلك ـ بأحقيته فى نظر شخص آخر يحيا فى الظروف عينها . فنحن لم نخترع القيم الأخلاقية ، ولكنا نكتشف مبادىء الحق والخطأ التى يتعين أن توجه السلوك الانسانى ،

(*) De gustibus non est disputandum

فلم يضع الفرد المعايير المناسبة للاتباع اعتمادا على فعل اختيارى ما ، ولكنه يدرك نوع السلوك الذى من المناسب تحريمه وأيضا السلوك الذى يتوجب جعله الزاميا ، وعندما توصف هذه الفعلة بأنها اكتشاف وليست اختراعا ، ويقال اننا ندرك قواعد الأخلاق ولا نصنعها ، فان هذا يعنى أن الأخلاق مسألة موضوعية ، وليست مسألة تتغير بتغير توجهات الفرد .

ولكن ثمة بدعة تسود هذه الأيام تؤيد النظرة النسبية أو الذاتية. ولعل هذا يرجع الى الرغبة فى تضخيم حرية الفرد . اذ يجنح الاتجاه العام أحيانا الى القول بأن أى شىء يعتبره الشخص حقا سيكون حقا بالنسبة لهذا الشخص ، وانه لا وجود لمعايير مثالية للسلوك يمكن الرجوع اليها كمقياس يقيس صحة نظرات الشخص . « فكل فرد وكل مجتمع يصنع معايير تفى باحتياجاته ، وفى غير مقدور أحد من خارج البيئة الثقافية للشخص ، أو ينتمى الى لون مختلف عن لون الشخص الحكم على السلوك » . وعلى العموم ، هناك اتفاق بين علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا على هذه النظرة . فهم يجمعون على الاعتقاد فى عدم وجود قيم أفضل أو قيم أسوأ ، ولكن هناك فقط قيما تخدم بعض الغايات والاحتياجات الخاصة بفئة من الفئات . وهذه القيم التى انتقيت فى خضم التطور الاجتماعى أو ابان تاريخ الفرد ، واذا سادت فانها ستصبح صحيحة ipso facto . وكل ما سيفعله أى تقييم موضوعى مزعوم هو عكسه للآراء الذاتية او النسبية للقائم بالتقييم . فلا وجود لنموذج مفرد للسلوك يصح للجميع . ولو أريد فرض قيم غير متوافقة وشخصيتنا سيكون هذا امرا استبداديا أو دالا على الغطرسة .

وسوف نبحث ثلاثة مصادر نظرية للنسبية والذاتية يبدو انها مسيطرة كنظريات مؤازرة لهذا المذهب فى عصرنا الحالى : أولا ـ كشوف علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . ثانيا ـ السيكلوجية الفرويدية وتشعباتها . وثالثا ـ معتقدات الماركسية ، كما جاءت فى البيان الشيوعى . واهتدى كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة الى نفس النتيجة ، يعنى عدم وجود أى أساس موضوعى للقيم . وما هناك هو القيم النسبية التى تناسب الزمان والمكان الذى انبثقت منه هذه القيمة .

المصادر الاجتماعية والأنثروبولوجية

بالاستطاعة الارتكان الى كتاب (٢) وليم جراهام سامر كممثل للأدلة التى يستند اليها علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا . وتبعا لما جاء فى نظرية سامر ، فان جميع المثل الأخلاقية لطبيعة الخير وجميع تصورات ما هو حق مستمدة من النظرات الجماعية (*) ، ومن الممارسات التى نهضت بها المجتمعات لاشباع احتياجاتها . وعندما تصبح اية عادة ضرورية لخير المجتمع ، فانها تضاف الى أعراف هذا المجتمع . ولا تتألف هذه الأعراف من مبادىء للأخلاق يتعرف اليها باعتبارها ممثلة الحق ، ولكنها تنمى كاستجابة للاحتياجات الأساسية للحضارة، يعنى ان لها دورا وظيفيا ووسائل براجماتية لتحقيق الرفاهية العامة للشعب . وعندما تتغير الأحوال ، يحدث ما يستوجب حدوث استجابات مختلفة ؛ وبذلك تتغير الأعراف تغيرا مناظرا . ولا تبقى اية أعراف ثابتة لفترة طويلة من الزمان (كما هو المتوقع لو صح أنها ترتكن الى أسس موضوعية) . فليست الأعراف عقلانية ، أو تتبع نسقا ما ، ولكنها تتشكل تبعا لاحتياجات الأشخاص والظروف الخارجية المحيطة بهم . وفضلا عن ذلك ، فان الأعراف قد تسير فى اتجاه مضاد لرفاهية الجماعة من أثر الظاهرة التى تعرف بالتخلف الثقافى (**) . ويعمل اى مجتمع على تغيير أعرافه تدريجيا ، الى أعراف أكثر نفعا له ، ولكن هناك فترة من الزمان تفصل بين ادراك عدم كفاية الأعراف ، والتحول الى نظام أعظم كفاية .

ولم يقتصر سامر فى هذا التحليل على بيان الطريق الذى تتبعه قيمنا الأخلاقية فى بزوغها ، يعنى كأعراف ضرورية للحضارة وحسب ، ولكنه استبعد أيضا اى نوع من المعايير المطلقة . فلما كانت الأعراف تتغير ، فاننا نرى أنها لا تتصف بأبديتها . ولما كانت تتغير وفقا للاحتياجات والأحوال ، فان بمقدورنا ادراك أساسها الحق ، يعنى اللزوميات التى اقتضتها فى مكان بالذات وزمان بالذات . من هنا يتضح عدم وجود تباين بين الثقافات ، لأن كل ثقافة ستحصل على ما تحتاجه من أعراف ؛ ويتعذر حسم الخلاف الذى ينشب بين الثقافات بالرجوع الى أى أساس أو معيار كلى أو عقلانى للسلوك ، ولكن يجب أن يحل

---

(٢) نفس المصدر . (*) Folkways (**) cultural lag

هـذا الخلاف من خلال الوسـائل السياسية أو عن طريق الحرب . فلا وجود لمعيار عام ، بمقدور الثقافات الاعتراف به ، والاذعـان له والاحتكام اليه عند حدوث اختلافات .

ففى نطاق اية ثقافة ، توصف الأفعـال بأنها تتبع الخير عندما تتوافق وعادات المجتمع ، ويحكم بخطأها عندما تتعارض وهذه العادات . ويتعذر خروج اى فرد على حدود حضارته واتباع اى حكم اخـلاقى مستقل . فلا وجود بكل بساطة ــ لأى محك خارجي . وحتى لو كان هناك مثل هذا المحك ، فان الأشخاص يكتسبون خصائص اجتماعية فى نطاق اى تقليد بالذات ، بحيث لا يكون بامكانهم قبول اى نسـق من القيم المختلفة . فكل ما يراه المجتمع حقا يصبح محكا لكل عضو فى الجماعة . وما ينظر اليه على انه خطـأ يغدو من المحرمات على كل فرد . والادعاء بامكان الحكم على المجتمع الذى يتبعه الشخص دليل على الغطرسـة البحتة ، لأنه لا وجود لأحد قادر على الابتعاد من تأثير ثقافته ، ولا وجود لمؤشر خارجي يمكن الاسترشاد به كمحك للنقد . وحتى المتمردون فلعلهم يثبتون بقوة تمردهم قوة القيم الاجتماعيـة ، لأنهم يبذلون جهدا طائلا لمقاومة هذه القيم .

ويردد فيلفريدو باريتو (٢) هـذه النظرة النسبية ، ويشدد بوجه خاص على الطابع الذاتى للكثير من قيمنا . ففى نظره ، ليست احكامنا الأخلاقية مستندة الى منطق ، ولكنهـا تبزغ من الجوانب اللامنطقية من شخصيتنا . فأحكامنا متأثرة بغرائزنا وعواطفنا ومشاعرنا ، ومن ثم فاننا عندما نحكم على أحد أفعالنا بأحقيته كان ما يعنيه ذلك هو ميلنا الى التصرف على نحو ما ، ونرغب أن يشاركنا الآخرون ميلنـا . ولا يعنى اقرار اى فعل ما هو أكثر من التعبير عن المفضـلات الشخصية وتمنى أن يصبح فعل ما مقبولا بوجه عام ، وان يمارس على نطـاق واسع ، ويتواءم ومفضلاتنا وما ننفر منه مؤازرة الجماعة لنا . وتستعمل كلمة حق كمصطلح دال على التشريف ، وله قوة اقناعيـة بفضـل مدلوله العاطفى . فاذا ادعى أحد أن كلمة حق شيء أكثر من مصطلح يحمل معنى وضعيا ، كان هـذا الادعاء دليـلا على الغلو فى النقـد أو الخضوع للوهم . ان من يستعمل كلمة تحمل مدلول القيمـة يعرف عادة أنه يستعمل نوعا من مصطلحات اللغة لاقناع الآخرين للأخذ بوجهة

---

(٢) Mind and Society V. Pareto

نظره . والواقع أنه يعمل على اضفاء المعقولية على رغباته . وهكذا يبين أن كلمة « حق » لا تعنى أكثر من « اننى أشعر بالرغبة فى فعل كذا ، وارغب فى مماثلة الآخرين لى فى الشعور » .

وعبر عن المقابل الفلسفى لهذا الموقف دافيد هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) وعبر عنه ايضا على العهد القريب ستفنسون (١٩٠٨ —) (٤) . وذكر هيوم أن الأحكام الأخلاقية ليست مستندة الى العقل ؛ لأن دور العقل يقتصر على اصدار الأحكام الخاصة بالوقائع (القط فوق الحصيرة) والعلاقات بين الأفكار (الأعزب شخص غير متزوج) . وعندما تقر مسلكا فانك من جهة أخرى — تعنى التعبير عن شعور ايجابى نحوه . وبوجه عام ، اذا نزع أى فعل الى ادخال السعادة الى قلوب شخصيات تهمنا ، فاننا سننظر اليه بعين الرضا . ولا يستخلص من الحكم بأحقية المسلك ما هو أكثر من أن الأشخاص فى مجتمعنا يميلون اليه عموما ، أو يؤثرونه ، وأن المسلك يقابل برضاء معظم الناس . ويرى هيوم أنه من غير المقدور المجادلة بخصوص هذه المشاعر ، لأنه سيكون من العبث أن نحاول اقرار أو استهجان أى مشاعر . وهكذا تكون المحاجاة العقلانية غير مناسبة للأخلاق . ولقد ذهب هيوم بعيدا الى حد قوله : اذا أمكن اعتمادا على لكزة اصبع انقاذ الجنس البشرى عن بكرة أبيه ، أو القضاء عليه ، فان اختيارنا لن يكون فى أحد الحالين أكثر معقولية من الاختيار الآخر ، مهما اتسمت مشاعرنا نحوها بشدتها .

ويؤيد ستفنسون « النظرية الشعورية » التى أعادت الى حد كبير ترديد نظرة هيوم الى الأخلاق ، فيذكر أن الحكم الأخلاقى يعبر عن اتجاه أحد الأفراد ، ومحاولته دفع الآخرين الى اتخاذ اتجاه مماثل . وغاية ما نفعله هو التنفيس عن المشاعر تجاه أنماط من الأفعال عندما نصفها بالأحقية أو الخطأ ، وعندما نصيح « عفارم » لبعضها ، أو « بخ » ، ونعلن استهجان أفعال أخرى بقولنا « يا للعار ! » . ومن المقدور والمشروع حدوث محاجاة لاثبات هل يساعد مسلك ما على

---

(٤) انظر An Enquiry Concerning the Principles — D. Hume of Morals ضمن Philosophical Works of David Hume وايضا الى C.L. Stevenson فى كتاب Ethics and Language والى A.J. Ayer فى كتاب Language, Truth and Logic — ولقد عبر عن مفهومه الشخصى لهذه المسألة ، مثلما فعل قبله برتراند رسل .

بلوغ الأهداف التى ننشدها ، ولكن لا وجود لأية حجة تتعلق بقيمة الأحداث ذاتها . فهذه مسألة توجه فحسب .

واجمل جوزيف وودكروتش (١٨٩٣ – ١٩٧٠) نظرتى هيوم وستفنسون عندما كتب قائلا : « ان جميع محاولات فرض شريعة ما ، او اقناع الآخرين بقبولها طوعا انما هى مجرد محاولات لدفع الآخرين الى الشعور بمثل ما نشعر به . ولا وجود لأية واقعة خارج مشاعرنا يمكن أن ترجع اليها مشاعرنا لتبرير ما تفعل » .

وتحاجى روث بنديكت عالمة الأنثروبولوجيا (٥) ، وتقول ان الاختلافات الثقافية تبين طريقة الناس فى التفكير والسلوك ، بما فى ذلك مثلهم وتعودهم للسلوك المناسب . وقامت بشرح فكرتها بالتحدث عن عادات وانظمة ثلاث حضارات : هنود الزونى فى جنوب غرب أمريكا وقبائل الدوبان التى تعيش فى جزيرة دوبو بعيدا عن شرق غينيا الجديدة والهنود فى المنطقة الشمالية الغربية من الولايات المتحدة . وتختلف قيم كل حضارة من هذه الحضارات عن قيم الحضارات الأخرى اختلافا بينا .

فهنود « الزونى » متدينون الى ابعد حد ، ويقظون ومجتهدون ومسالمون ، ويعنون عناية فائقة باقامة علاقات متناغمة بين بعضهم البعض ، وبينهم وبين الطبيعة والالهة ، وغايتهم الكلية من الحياة هى تحقيق علاقة متوازنة ومتكاملة بينهم وبين البيئة الطبيعية . وعلى نقيض ذلك فاننا نرى حضارة « الدوبو » تركز على وجوب التيقظ ضد قوى الشر المحيطة بالفرد والمهددة له . فاذا حرص الشخص على الارتياب والحذر واستطاع حماية نفسه من أعدائه واحتاط من الآخرين الذين يتربصون له ويبادلونه البغض ، فانه سيكون قد عاش حياة فطنة حقة . وتختلف حضارة « الكواكيوت » عن الحضارتين الأخرتين ، لأنها قائمة على تشجيع التنافس بين الأفراد . اذ يعد ذا أهمية كبرى تضخيم الشخص لذاته مما يساعده على زيادة الجاه الشخصى والشعور بالعزة . ويحظى النجاح والتفوق على الآخرين بعاطر الثناء عندما لا يقتصر الأمر على بلوغ الذروة ، وانما أيضا عندما يكون بمقدوره النظر الى أهل القاع نظرة ازدراء . والطريق الذى يتبعه

---

(٥) R. Benedict فى كتاب Patterns of Culture

مواطن الكواكيوت للشعور بالتضخم هو ارغـام الآخرين على الشعور بانهم مجرد اقزام . وباختصـار تنظر هـذه الحضارة الى الشخص المنافس العدوانى على انه الأحق بالاعجاب والمحاكاة .

واستخلصت « بنديكت » من التنوع الكبير فى معايير السـلوك الذى صادفته فى هـذه الحضارات الثلاث عدم وجود مبادىء أخلاقية مطلقة بمقدور الجميع الاعتراف بها . وبدا لها الأرجح هو قيـام كل حضارة على حدة بانماء القيم التى تتناسب معها . فما قد يكون حقا فى احدى الحضارات يظهر بمظهر الحمق او الخزى فى حضارة اخرى . « فالدوبانى » الذى يتصرف على نحو بغيض قد يلقى الاحترام لقوة شخصيته من قبل من يعيش فى ظل نفس حضارته . ولكن ربما لا يرضى أحد إتباع « الزونى » مثل هـذا المسلك . وقد ينظر احد ابناء حضارة « الكواكبوت » الى هذا المسلك ذاته باحتقار . ولو نجح احد أبنـاء هذه الحضارة الأخيرة فى تحقيق الأهميـة لذاته ، فربما نظر أبنـاء « الزونى » الى مسلكه على انه نزعة فردانيـة سمجة وغير مقبولة . أما أبناء حضـارة « الدوبانى » و « الكواكيوت » فسيعتبرون هـذا المسلك عبثا صبيانيا . بينما ينظر ابناء حضارة الدوبانى والكواكيوت الى تصرفات ابناء حضارة الزونى ، وما يسعون اليه لتحقيق السكينة والانسجام والسـلام كعبث دال على الضعف .

والمعنى المتضمن فى مثل هذا التنوع فى الاتجاهات الأخلاقيـة والمعايير السلوكية هو نسبية جميع القيم بالنسبة للحضـارة التى يحيا الفرد فى ظلها . فليس بالمقدور الاهتداء الى معتقدات اخلاقية مقبولة بصفة كلية ، بحيث يعد اى نمط حضـارى مشروعا كالنمط الآخر ، ولا يرجع ذلك الى أن أخذ الأنمـاط الحضارية قد بدا جديرا بالاتباع عند أبناء هـذه الحضارة . فواقع الأمر انه بدا لهم عظيم القيمـة . ولا تعنى عظمة القيمة هنا ما هو آكثر من مقبوليتها اجتماعيا .

الفرويدية

وتعرض السيكلوجية الفرويدية أيضا دعما للمذهب النسبية ، وعلى الأخص للمذاهب الذاتية (٦) . فوفقا لما ذكره فرويد (١٨٥٦ — ١٩٣٩) ، فان العقل الواعي أو الشعوري لا يزيد عن جزء صغير من النفس في جملتها . وفي التشبيه المألوف ، يتماثل العقل الواعي وقمة جبل ثلجي يختفي فيه الجزء الأكبر من العقل تحت السطح ، ويطلق على الجزء الأعظم تأثيرا والأضخم « باللاشعور » ، أي الجهاز الدينامي للنفس الذي لا دراية لنا به ، ولا يلمح الا لماما من خلال زلات اللسان والأفعال الانفصامية أو الأحلام . واللاشعور عبارة عن قزان أو مرجل فائر من الرغبات الأولية الكامنة في الطبيعة الأساسية للفرد .

على أن اللاشعور لا يعد كلاما هلاميا غير محدد المعالم ، ولكنه يحتوي على ثلاثة أقسام ، يقوم كل قسم منها بدور في القرارات التي نتخذها والأفعال التي ننهض بها . وتشترك هذه الأقسام معا في مسئولية كل ما نفعله حتى وان خدعنا أنفسنا واعتقدنا أننا قمنا بعملية اختيار عقلاني واع . ويطالب « الهو » بمطالب جنسية الطابع وأنانية تماما أميل الى البداوة والنهم ، وبلا كابح اجتماعي أو أخلاقي . وتكافح جميع رغباتنا المحظورة وشهواتنا وأهوائنا الجنسية القابعة داخل « الهو » سعيا وراء التعبير عن نفسها واشباع شهواتها .

ويطلق على القوة التي تكبح جماح « الهو » ، وتمنع سيطرتها على أفعال الشخص اسم « الأنا العليا » . انها القوة التي تضم القواعد الأخلاقية والمحاذير التي جسمناها داخلنا وسميناها بالضمير . انها الصوت العام للمجتمع ، كما تلقناه — الى حد كبير — من الأبوين وفي مدارسنا باعتبار هذه الوسائط السبل التي يستعين بها المجتمع لفرض معاييره علينا . وتعتمد « الأنا العليا » على مسيطرات قوية على الشخص صادرة عن منظور الأخلاق الاجتماعية الصارمة والتطهيرية ،

---

(٦) جاءت نظرية الأخلاق عند فرويد متضمنة في سلسلة من الكتب التي ظهرت تحت عناوين Collected Papers — — The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud

انظر بصفة خاصة الى الجزء ١٣ ، والجزء ٢١ من الطبعة الأخيرة .

وتضـارع « الهو » فى قوتها وطغيانها . وتعارض « الأنـا العليـا » رغبات « الهو » ، وبخاصة الاندفاع الأساسى نحو الاشباع الجنسى . وفى هذه الحالة ، تنشب حرب عامة ـ من ناحية ـ داخل الفرد مع الهو التى تطالب بالتعبير عن نفسها ، والانطلاق ، ومع الأنـا العليا ـ من ناحية أخرى ـ التى تقمع هـذه الرغبات خضوعا لضغوط الضـمير الاجتمـاعى .

وتقف « الأنـا » موقف وسط بين « الهو » ومطالب « الأنـا العليا » وتحاول مصالحة الطرفين المتصارعين على نحو يؤدى الى احداث أقل قدر من القلق لدى الشخص . وقد يؤدى طغيان الرغبـة وطغيان الضمير الى حدوث صراع شـديد قد يتمخض عن حـدوث اضطراب عقلى شديد ما لم تهتد الذات الى توفيق مرض بين الطاغيتين التوأمتين (اذ تعد احداهما انعكاسا للأخرى) .

ويجند فى المعركة عامل آخر سماه فرويد « الرقيب » الذى يقف عند بوابة الوعى ، ولا يسمح لأى شخص بالدراية الا بتلك الأفكار والمشاعر التى لا تنتهك المعايير الأخلاقية العامة . فهو يرشح وينقى الشهوات ويستخلص منها الشهوات المقبولة اجتماعيا ، ويستبعد من الوعى الجانب الأكبر من الرغبات التى تلف وتدور بعد انطلاقهـا من « الهو » . والكثير من الحالات يتصف بشدة ابتذاله وتهديده بحيث يرفض الرقيب السـماح له بالمرور . ومع هذا فانها تبقى فعالة داخل الشخص ، وربما أدى قمعها الى حدوث الهيستريا والاكتئاب والحالات المتطرفة من الوساوس وأمراض العصاب .

وتستعين « الأنـا » فى محـاولتها لتحقيق المصالحـة بوسـائل شتى كى ينعم الفرد براحة البال . اذ تعتمد على وسيلة التعقيل ـ من جهة ـ وقوامها العثور على أسباب مستصوبة ، وان كانت غير واقعية ، للقيام بما نشتهيه . وكثيرا ما يستعان بمبررات عقلانيـة لجعل الفعل، الذى يعبر عن بواعث دنيئة يبدو وكأنه يسـتند الى أحـد المقاصـد النبيلة . فاذا اعتقد أحد أن رغباته سامية وتتسم بالنقاء ، سـيكون بمقدوره الاهتداء الى السكينة واشعار ضميره بالارتياح . وفى ذات الوقت ، سيستطاع ارضاء « الهو » بالتعبير عن نوازعه الى حد ما . ومن الوسائل الأخرى التى يلجـأ اليها « الهو » ما يدعى « بالاسقاط » . وفيه يهتدى الشخص الى علر خارج ذاته ينسب اليه الأخطاء التى

ارتكبها ، وبذلك يستطيع الهروب من المسئولية . ويدعى الشخص انه لا يستأهل اللوم لما قام به من أفعال لاأخلاقية ، لأن ما جرى قد وقع ويرجع الى عوامل تتجاوز مجالات سيطرة الشخص . وهناك ايضا وسيلة أخرى تستعين بها « الأنا » ، وهى التسامى . وفيها يعاد توجيه الرغبات الصادرة عن « الهو » الى قنوات يرضى عنها المجتمع . فاذا استعمل الجراح سلاحه من أجل غاية نافعة ، فانه لن يتعرض للوم أو تأثيم ، حتى وان كان — من وجهة نظر فرويدى — قد عبر عن العدوان عندما هاجم شخص ما مستعملا سلاحه .

ويرجع الارتباط بين نظرية علم النفس عند فرويد والشك الأخلاقى — بكل بساطة — الى أن السلوك قد فسر فيها كحصيلة معركة بين الحق والباطل ، أى بين القوى التى نرتكن اليها فى شعورنا للأخلاق . وهى لا عقلانية تماما ، وخارجة عن نطاق الأخلاق . فسلوكنا عبارة عن تكيف وتهدئة للقوى الكامنة فى العقل اللاشعورى . ولا تزيد اية محاولة للحكم العقلانى او الموضوعى تتعلق بالقيم عن ذريعة لرغبات اللاشعور وآليات دفاعية ، وكوابح ، ومحاولات لاضفاء العقلانية على نزعاتنا ، واسقاطات ، ومحاولات للتسامى بنفسنا . فلا وجود لأسباب صحيحة وراء الأفعال . وكل ما هناك عبارة عن طلاء لامع من الأعذار التى ينتحلها العقل الواعى لتبرير ما يمليه عليه اللاوعى . وهكذا لا نكون قد اهتدينا الى القيم عن طريق التأمل العقلانى او المعايير الموضوعية ، ولكنها جاءت كحصيلة للتفاعل الدينامى بين الهو والأنا والأنا العليا .

والنظرية الفرويدية فى علم النفس غارقة لأذانها فى الحتمية والنسبية والذاتية . فلابد أن يتبع عقلنا الواعى القيم على نحو ما يفعل لأن اللاوعى هو الذى يتحكم فى مضمونه برمته . وهذه القيم نسبية لأنها تخضع للتحكم الاجتماعى للأنا العليا . وتنبثق الرغبات الذاتية من الهو ؛ وبذلك يكون الفرد تحت رحمة هذه القوى ، أى لايزيد عن دمية فى يد عقله اللاواعى ، أكثر من كونه كيانا كامل الاستقلال ينتقى بوعى ما يناسبه من قيم .

الماركسية

واكتسب المذهب النسبى والمذهب الذاتى القوة أيضا عن طريق النظريات الماركسية فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، التى اتخذت كتاب راس المال والبيان الشيوعى دعامة لها (٧) .

وكارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) قد اتخذ الصدارة بفضل نزعته الثورية . وكما قال انجلز رفيقه فى السلاح ، فانه حاول « أن يساهم بوسيلة أو اخرى لقلب المجتمع الراسمالى » . أو كما قال ماركس نفسه : « لقد فسر الفلاسفة العالم على انحاء شتى ، الا ان الهدف الأساسى هو تغييره » . ولكن اذا أريد احداث تغيير فلابد من القيام بتحليل علمى للقوانين المتحكمة فى صميم ما تفعله الأمم . ونهض ماركس بهذا الدور اعتمادا على بحث قام به فى مكتبة المتحف البريطانى واستخلص منه أن بناء الأمم وتاريخها خاضع تماما للقوى الاقتصادية.

وتمثل « احوال الانتاج » الأساس الاقتصادى للمجتمع . وهى وراء جميع الأشكال والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والفكرية . وفى النظرية الاقتصادية كانوا يصنفون احوال أو عوامل الانتاج عادة على انها الأرض والعمل وراس المال . ولكن ماركس قام بتحليل هذه العوامل ، ووصفها بالعناصر المادية (المصادر) والعمل (الفاعلية الهادفة) والأدوات (التقنية) . وبوجه عام تناظر عوامل الانتاج « علاقات الملكية » (بكسر الميم) ، والتى ترد الى صور الملكية . وعلاقات الملكية ثابتة نسبيا خلال الزمان ، بينما تتغير مقومات (عوامل) الانتاج بسرعة اكبر . ويترتب على هذا التفاوت التوتر والصراع الذى لا مناص منه ، وتكسب مقومات الانتاج المعركة . وهذا أمر محتوم . وتتعين اقامة علاقة ملكية جديدة تكون اكثر تواءما هى ومقومات الانتاج . وعلى هذه النحو ظهرت للوجود حقائق تاريخية جديدة : انها حقب تطور المجتمع ، التى اختار لها اسماء مثل : « الحقبة الآسيوية » — « والحقبة القديمة » — « والحقبة الاقطاعية » « والراسمالية الحديثة » .

---

(٧) Capital — K. Marx — وبالاشتراك مع Friedrich Engles —
The Communist Manifesto

واعتقد ماركس ان الصراع الأخير يحدث الآن فى عصرنا الراسمالى بين علاقة الملكية فى النظام البورجوازى وصورة الانتاج التى يستغل فيها العامل البروليتارى على نحو غير محتمل . وبازدياد تركز السلطة فى ايدى حفنة صغيرة من الراسماليين الأثرياء الذين يتزايدون ، وبازدياد البروليتاريا فقرا ، مع تزايد عددهم ، سيحدث استقطاب وتنافر يتحول الى صراع طبقى عنيف ، تعقبه ثورة ستنتهى بالضرورة بهزيمة الراسماليين البورجوازيين ، وتنتقل الملكية الاقتصادية الى ايدى العمال البروليتاريين انفسهم . وعلى المستوى السياسى ، وبعد فترة وجيزة من الحكم الديكتاتورى البروليتارى ، سيظهر للوجود العصر الذهبى للمجتمع اللاطبقى « وتتلاشى » الدولة .

واعتقد ماركس ان هذه العملية تحدث فى اطار « ديالكتيكى » « تدور من خلال حركة تاريخية كانت تلقى آنئذ معارضة من حركة اخرى مناهضة لها ، تنبثق منها افضل العناصر فى الحركتين لتكوين واقع تاريخى احدث واسمى . وسيضم هذا الوليد الأحدث افضل مميزات الحركات السالفة بعد « أن تحولت الى نزعه محافظة ، ثم قهرها وتحويلها والسمو بها (*) » . واسمى ماركس ظهور الحركة التاريخية « بالرسالة » ، ونقيضها « بالرسالة المقابلة » واعتبر حل الصراع « تركيبة (**) » . وباستمرار انطلاق العملية الجدلية تتحول التركيبة الى رسالة جديدة تلد رسالة مضادة لها ، تجتمعان لتكوين تركيبة جديدة اسمى .. وهلم جرا ، ثم يتكرر دوران العجلة مرات لا حصر لها بتقدم التاريخ ، وتتولد منها بالتدرج مراحل متقدمة تصل الى ذروتها فى تركيبة نهائية مطلقة .

ولا يمثل الجدل عجلة او دولاب حركات التاريخ فحسب ، ولكنه يمثل ايضا تطور الأفكار ، بل ونمو الكائنات البيولوجية (٨) . فلا وجود فى الجدل « لاما هذا او ذاك » اى اختيار بين بديلين ،

(★) يصف ماركس هذه العملية بكلمة المانية واحدة : Aufgehoben

(★★) رسالة thesis ورسالة مقابلة antithesis وتركيبة Synthesis

(٨) كان هيجل قد ركز تركيزا اشد على النمو الديالكتيكى (الجدلى) للاشكال البيولوجية اذ ذكر ان البرعم يتعرض لعملية نفى تظهر الزهرة أو النورة فى أعقابها ، ثم « ينحل كلاهما » فى الثمرة بعد اكتمالها . ولقد نقل ماركس فكرة « الجدل » عن هيجل ، كما اشير كثيرا . ولقد تصور هيجل القوى الروحية تنمو فى اطار جدلى . اما ماركس فقد اعتبر القوى الاساسية مادية فى الطبيعة .

وانما هناك التقاء بين طرفين تتولد منه اضافة ، أى تركيبة من عنصرين يبدوان متناقضين ظاهريا ، ويهتديان الى حل لهما . ولا وجود لحلول وسط ، وانما الأصح هو حـدوث نمو عضـوى للأعضـاء الحيويـة والصحيحة من « الرسالة » « والرسالة المقابلة » اللتين تتحدان فى مزاج دينامى لخلق كل أعظم .

وفى تحليـل ماركس ، يعتمد التطور والبنـاء معا على الأسـاس الاقتصادى القائم الذى يحدد سياسة المجتمع وأشكال الفن والمؤسسات الدينية والطبقات الاجتماعية .. وهلم جرا . فكل عنصر من هـذه العناصر يمثل صرحا من الصروح العايلة للمجتمع التى ترتفع فوق بنية أساسية اقتصادية . وما يهمنا لغايتنا هو أن ماركس قد نظر للأخلاق أيضا كجانب من الصرح الاجتماعى الأعلى ، ورآها كأنها تشتمل على تلك القيم التى تتناغم هى والنظام الاقتصادى للمجتمع . وكلمـا حدث تغير فى الأساس الاقتصادى حدث تغير مناظر فى القيم . فهنـاك صلة مباشرة بين العوامل الاقتصـادية والعوامل الأخلاقية على نحو يتمثل فى اتباع القيم للأشكال الاقتصـادية القائمـة ، ويصحب تغير العوامل الاقتصادية تغير مناظر فى العوامل الأخلاقيـة . وهذا يفسر التنوع الموجود فى الشرائع الأخلاقية عند الأمم . وبوجه عام ، فهنـاك تماثل فى النظرات الأخلاقية سيظهر للوجود بين الأمم موازيا للتكوينات الاقتصادية . وهناك تناظر بين الاختـلافات الأخلاقيـة والاختـلافات الاقتصادية الكبرى بين المجتمعات .

ومن الأمثلة التى استشهد بها ماركس الأخلاقيـات المسيحية ، التى اعتقد انها تتواءم هى والاقتصاد الرأسمالى . ولقد كتب الكثير عن كيفية حدوث توائم بين الأخلاقيات البروتستانتية ــ أو الاصـلاحات الدينية الكالفانية بمعنى أصح ــ والنظام الرأسـمالى الأمريكى ، الذى عندما ركز على درجة النجـاح فى كسب المـال فى هذه الحياة ، فانه قد أرجع ذلك الى الحظوة التى يتمتع بها الشخص الناجح ماليا عند الله ، وبين أنه يستحق أن يكافأ روحيا فى الحياة الآخرة (٩) . اذ يعد الانجاز الاقتصادى دليلا على مدى تدين الشخص والنعمة التى أسبغها الله

---

(٩) انظر R.H. Tawney لمرقـة العلاقة بين المسيحية والراسـمالية . ويعد كتابه Religion and the Rise of Capitalism دراسة كلاسيكية لهذا الموضـوع .

عليه . ونزع ماركس الى التشديد على كيفية عكس المسيحية ـ بوجه عام ـ للراسمالية ، ودعمها لها بفضل تركيزها على قيم مثل الوداعة والتواضع والرضا وانكار الذات والمسالمة ، يعنى القيم التى ابقت العمال فى حالة خضوع للملاك الراسماليين. فعندما شددت المسيحية على القول بأن أصحاب الوداعة سيرثون الأرض ، وبعدم ترك النفائس لكى يرثها السوس والتراب ، وأن الفقراء ينعمون بالبركات . وعندما استبعدت دخول احد الأغنياء للجنة ، وشبهت دخوله فيها بمرور جمل من خرم ابرة ، وأن علينا ان ندير الخد الأيمن لمن يضربنا على الخد الأيسر ، وأن الله يؤثر الوضعاء على المتكبرين ، وأن الأرض واد للدموع وميدان اختبار للآخرة . عندما فعلت المسيحية ذلك ، فانها أضعفت الروح الثورية للمضطهدين والمسحوقين . وبدلا من أن تثور المسيحية ضد البورجوازية ، فانها قبلت خستهم كجانب من المعاناة التى يتعين التعرض لها كنصيب للانسان على الأرض . ومن هنا وصف ماركس (١٠) دور المسيحية بانه أشبه بدور الكلب العاوى فى النظام الراسمالى معتقدا انها تخدم اغراض الرأسماليين ، وحرصهم على النظام الذى يحقق لهم نفعا شخصيا .

والنقطة التى اراد ماركس ابرازها هى القول بأن القيم الأخلاقية سواء صدرت من المسيحية بالاتفاق والرأسمالية ، أو انبعثت من اى مصدر آخر تتناسب هى والنظام الاقتصادى فى المجتمع . فالحق والباطل يكتسبان معنيهما من البناء الاقتصادى ، ويغير الاستطاعة تباينهما معه .

تقييم نقدى

على ضوء هذا البحث بمقدورنا أن نرى أن المذهب النسبى أو المذهب الذاتى قد لقيا تعضيدا قويا من عدد من المصادر المختلفة ،

---

(١٠) واستطاع الماركسيون تحليل الهندوكية أيضا كمثل مؤيد لنظرتهم ، لان الدين يركز على الزعم بان ما يحدد العشيرة الاجتماعية والاقتصادية للشخص هو الخاصية الأخلاقية للحياة السالفة التى عاشها على الأرض (مذهب تناسخ الارواح) . وليس فى مقدور احد تغيير العشيرة التى انحدر منها طيلة حياته ، وكل ما يامل فى تحقيقه هو ان يعاد خلقه فى حياة تالية فى المستقبل فى عشيرة أسمى ، واعتقد الماركسيون ان الدين اداة لقمع الحشود البشرية ، وانه مجرد وسيلة لتبرير امتيازات الزعماء الاقتصاديين تبريرا عقلانيا .

وأيضا باعتباره اعتقادا معاصرا شائعا . والسؤال الذى مازال باقيا : هل عرفتنا هذه النظرية حقيقة الأخلاق ، فشيوع فكرة ما لا يعنى اتسامها بالدقة ، لأن الحقيقة لا تتوطد اعتمادا على الاقتراع وعد الأصوات . كما أنها لا تتحدد عن طريق ما يتمتع به المدافعون عنها من سلطان (أنظر الفصل الأول) . فاذا قيل أن أستاذا ما هو الذى ذكر هذه النظرة ، فان هذا لا يعد مبررا كافيا لقبولها ، حتى لو صدر التصريح من فرويد أو ماركس . فلابد من تحليل المذهب النسبى والمذهب الذاتى ، وتقدير ما فيهما من مميزات حتى ندرك أنهما مذهبان يتمتعان بأكبر قدر من المعقولية التى تسمح بالايمان بهما . وكما بينا ، فان مجرد الاعتراف بوجود معيار للمعقولية ، لدليل فى ذاته على أن جميع المعايير ليست نسبية .

١ ــ والانتقاد الأول ضد المذهب النسبى والمذهب الذاتى ينصب على ما فيهما من تقلبات ، فغالبا ما يحملان فى طياتهما جانبا من التناقض الذاتى ، بنفس القدر القائم فى المذهب الحتمى ، فهما يرددان القول بأن جميع افكارنا انعكاسات لمعتقداتنا الشخصية ، أو للجو الثقافى الذى الفينا أنفسنا فيه . ولو كان ذلك كذلك سيتوجب أن يكون ما يقال عن أن جميع افكارنا ذاتية أو نسبية هو ذاته فكرة ذاتية أو نسبية . فمن غير المقدور الأخذ بمثل هذا القول على أى نحو موضوعى ، لأنه تبعا لمثل هذه النظريات فانه لا وجود لحقيقة موضوعية . وبعبارة أخرى ، يكون الاتجاه الذاتى صحيحا من الناحية الذاتية فحسب ، أى صحيحا بالنسبة لمن هو ذاتى المنزع ، ولا تكون النسبية صحيحة الا فى نظر من يحيون فى نفس هذا الجو الثقافى .

ومن جهة أخرى ، فاذا حاجى أنصار الذاتية والنسبية وقالوا ان نظريتهم صحيحة بمعنى خارجى وقوى ، فانهم سيكونون قد تناقضوا مع أنفسهم فى سبق افتراضهم أن جميع الأفكار نسبية أو ذاتية ، لأن هذه الفكرة ــ على اقل تقدير ــ ينبغى أن لاتكون كذلك . واذا أردنا طرح المسألة بطريقة مختلفة نوعا فاننا نقول ان الراى القائل « بأن جميع الأفكار ذاتية أو نسبية » لا يمكن أن يكون استثناء لقاعدة ذاتية جميع الأفكار أو نسبيتها ، دون أن يتضمن تناقضا ذاتيا . ولتجنب التضارب بمقدور الذاتى المنزع أو النسبى أن يزعم ان الاعتقاد بأن الأفكار مسألة ذوق شخصى ، أو مسألة تخضع للمجتمع ، انما هو رأى يلاءم ذوقه فحسب . فليس بالامكان تقديم حجة لموقفه دون افتراض ما سبق أن انكره ، يعنى انكاره لوجود أسس موضوعية لتقييم صحة الأفكار .

وبعبارة اخرى ، فليس بمقدور الذاتى والنسبى الزعم بأن نظريتهما صحيحة بأى معنى موضوعى للكلمة .

وهكذا يكون اعتقاد روث بنديكت (وباريتو وسامر) بنسبية المعتقدات بالاضافة الى الاطار الثقافى نسبيا هو الآخر ، ويتبع الاطار الثقافى الذى عاشوا فى ظلاله . واذا صح ما قاله فرويد عن آن جميع الأفكار مستمدة أساسا من اللاشعور ، وليست حصيلة ادراك عقلى ، فان هذا الحكم سينطبق بالمثل على نظرية فرويد فى علم النفس . واذا صح أن جميع الأفكار الثقافية ، كما ذكر ماركس نسبية ، وتتبع الظروف التى أحاطت بها ، فلابد اذن أن تتضمن ايضا الفلسفة الاجتماعية التى نادى بها ماركس . اذ سيكون أى مفكر من هؤلاء المفكرين قد وقع فى تناقض اذا اعتقد أن أفكاره حقيقية بالفعل (١١) .

وبلغة المنطق ، بوسعنا القول ان هناك احكاما معينة ليس بمقدورنا — من الناحية العقلية — الجهر بها . فليس باستطاعة أى شخص أن يكتب أن جميع الكتاب كاذبون ، لأن هذا قد يعنى ان الشخص قد كذب عندما ذكر ان جميع الكتاب كاذبون ! . وعلى نفس النحو ، فان الزعم بأن جميع التعميمات باطلة يتضمن ايضا التعميم الذى ذكر فيه أن جميع التعميمات باطلة . وفى مثل هذه الأحوال ، سيكون من الزيف القول أن جميع التعميمات باطلة ، وهكذا . ولنذكر مثلا آخر . ان من يقول « أنا لا اتحدث » يقع فى تناقض مع نفسه بمجرد جهره بهذا القول بالذات (ولقد عبر البير كامى عن هذه النقطة عندما كتب : « بمجرد قولك ان كل شىء لا معنى له ، فانك ستكون قد عبرت عما له معنى ») . ان الذاتى والنسبى يقفان نفس هذا الموقف المستحيل ، عندما يزعمان صحة نظرتيهما موضوعيا (١٢) .

---

(١١) يزعم احيانا ان الاحكام الخاصة بالواقع قد تكون صحيحة أو باطله ، أما أحكام القيمة فلا يمكن الحكم عليها على نفس النحو . ومع هذا فيجب اثبات ذلك ، اذ يبدو أن الحجج التى استعان بها هؤلاء المفكرون تنطبق على الفئتين ، اذا صح انطباقها على اية فئة منهما ، لأن نظرياتهم تعتقد ان احكام الوقائع والقيم تتصفان بالنسبية على السواء .

(١٢) حاول برتراندرسل حل هذه المفارقات عندما وضع « نظرية الانماط » التى تنص على ان الحكم الخاص بالفئة لا يصح ان يعد ضمن هذه الفئة . ومن ثم فان القضية : « ان جميع الاستدلالات فى الحق عمليات اضفاء للعقلانية » فانها فى ذاتها لا تعد ضمن فئة عمليات اضفاء العقلانية . غير أن كثيرين من المناطقة لم يرضوا من الاسباب التى ارتكن اليها رسل عندما استبعد أحكام الفئات من فئاتها ، ولا ينظر الى محاولته بوجه عام على أنها قد حالفها التوفيق فيما كانت تصبوا اليه ،

ولقد أشار افلاطون الى هـذا التناقض الذاتى فى محاورته : تيتاتيتوس وفيهـا عرض بروتاجوراس قوله المعروف : « الانسـان مقياس كل شيء » ، وأراد به القول بأن الانسان هو مقياس الحكم على الحقيقة والفعل . وافاض سقراط فى انتقاد هـذا الموقف الذاتى ، ثم استنتج : « ان أكبر نكتة وقع فيها بروتاجوراس هى أنه اعترف بحقيقة ظنون من يعتقدون فى زيف رأيه ، لأنه اعترف أن ظنون جميع البشر صحيحة » (١٣) .

وبعبارة أخرى ، اذا صح أن كل شخص يضع الحقيقة لنفسه ، فان هـذا سيعنى ان من يعارض اعتقاد نسبة الصفة الشخصية للحقيقة محق فى مثل هـذا الاعتقاد . ومن الناحية الجوهرية ، فان ما أشـار اليه سقراط هو أن الموقف الذاتى ستتولد عنه مفارقات يعتقد فيها أن كل فكرة من الأفكار المتناقضة صحيحة . وهـذا سخف من الناحية المنطقية ، لأننا لا نستطيع أن نؤكد « س » وننكر « س » فى ذات الوقت فلا معنى للقول بأن شيئا ما موجود وغير موجود معا ، وملموس وغير ملموس معا ، وأسود وأبيض معا (١٤) ! فبالمقدور ان تظهر للشيء طائفة من الخصائص فى أحد المنظورات وتظهر له طائفة أخرى من الخصائص فى منظور آخر ، كما يحدث فى حالة النهر المنساب الذى يتخذ شـكل الشريط الفضى عند النظر اليه من الطـائرة ، ولكن الشيء لا يمكن ـ فى الواقع ـ أن يتصف بصفات متناقضـة . فالنهر اما ثابت أو فى حـالة جريان . ويسمى هـذا القانون بقانون عدم التناقض ، ولا يستطاع اختصاره دون اشاعة الفوضى بين الأفكار واحداث بلبلة كاملة فى عـالم الفكر . غير أن هـذا كان بالضبط الموقف الذى الفى الذاتى نفسـه فيه . وما تجره هذه النظرية فى ذيلها هو القول بأن الأفكار المتناقضة ستكون جميعا صحيحة ، اذا اعتقد الناس الذين يؤكدونها أنها كذلك .

وفى كتاب الجمهورية ، هاجم أفلاطون (على لسان سقراط) أنصار المذهب الذاتى والمذهب النسبى على نحو مختلف نوعا فى فقرة شـهيرة

---

(١٣) Plato — Theaetetus ضمن The Dialogues of Plato ترجمـة B. Jowett .

(١٤) فى نظرية الكم فى الفزياء ، أحيانا تظهر الذرات الثانويـة كموجـات وتظهر أحيانا كجسيمات ، واعتقد عندما اكتشفت النظرية وجود تناقض فى هـذه الحالة ، ولقد أدركنا الآن أن المفارقة قد ظهرت نتيجة لاتبـاع طريقتين مختلفتين فى النظر الى هذه الناحية .

فى معرض حديثه عن طبيعة العدالة ، عندما ذكر رجل يدعى ثراسيما ـ خوس : أن العـدالة لا تعنى ما هو أكثر من « صـالح الأقوى » (١٥) . وعندما نقض سقراط هـذه النظرة ، كشـف عن نظريتـه فى الدولة المثالية . فالواقع أن ثراسيماخوس يزعم أن اية قيم سائدة تعتنقهـا القوى السياسـية المهيمنة على المجتمع تصبح القيم التى تقبلهـا الكافة باعتبارها صادرة من السلطة الحاكمة . غير أن القيم التى يخترعهـا الحكام لا تعد بأى حال مبـادىء كليـة للحق ، وانما هى قيم تخـدم مصالحهم فحسب . وعنـدما يقول ثراسيماخوس : « انى أعلن أن العدالة ليست شيئا آخر غير ما يعود بالنفع على الأقوى » ، فانه انما يعلن عدم وجود مكانة موضـوعية للعدالة ، وانها قائمـة بحكم تعبيرها عن ارادة مراكز القوة فى المجتمع ، وعندما يظهر زعيم جديد وحزب جديد ، ويكتسبان قوة سياسـية ، فانهما يضعان تشريعات للحفاظ على نفوذهما ، ولصالحها . وفى هذه الحالات لا يعد القانون نتاج فكر عقلانى أو شريعة تستمد قوتها من الارادة الأخلاقية لله ، ولكنه سيغدو مجرد قواعد تقنية تحقق خدمة ذاتية ويفرضها الأقوى على الأضـعف .

وعندما يرد سـقراط على هذا الراى المتطرف الذى ينـادى به الكلبيون ، فانه يلجـأ فى البداية الى اقامة تفرقة ، ويسـأل هل يعنى ثراسيماخوس ان العـدالة هى ما يفرضـه الأقوى ، أم أنها ما يعود بالنفع على الأقوى ؟ فلو كانت الحالة الأولى ، فانه لا يستبعد أن يكون الأقوى قد فرض ما ليس لنفعه ، ويكون ـ دون أن يدرى ـ قد فعل ما يضره . أما اذا قام بوضـع تشريع وتوخى أن يعود عليه بالنفع ، فانه سيحرص على تحقيق هذه الناحية ويضعها نصب عينيه .

ووقع ثراسيماخوس فى الفخ الذى نصبه سقراط عندما اختـار المعنى الأول ، فذكر ان هذا ما كان يقصده . وساعد ذلك سقراط على التوسع فى شرح أن ما يعود بالنفع قد يختلف عما يريده الشخص . وبعبارة أخرى ، فان ما قد تفرض الحكومة قبوله على الأفراد قد يختلف عما يعود بالنفع القادة أو غيرهم . فقد يوجد اختلاف بين الأفكار السائدة والأفكار الخيرة . وبالمقدور حدوث تطـابق بينهما ، بطبيعة الحال ،

---

(١٥) The Republic in the Dialogues of Plato — Plato
الجزء الثانى ص ١٥٩ .

ولكن هنـاك مستويين مختلفين قائمان . فليس بالاستطاعة اتخـاذ ما يفرض كتعريف لمـا يعود بالنفع . اذ ليس بمقدورنا أن نسـاوى الأخلاقى بالسياسى أو القانونى . فالعدالة لا تعتمد على قوانين الدولة. ولكننا بالأحرى نحكم على قوانين الدولة وفقا لمعايير الأخلاق . وهكذا يكون تحديد ما هو حق وما هو خطـأ ، ليس من الحالات التى يرجع فيها الى معتقدات الأفراد ، أو أعراف المجتمع ، أو تشريعات الحكومات بل يجب أن ينظر الى هذه المسألة نظرة موضوعية .

٢ ـ ثمة نقص آخر فى منطق المذهب الذاتى والمذهب النسبى ، يرجع الى أن القيم الشخصية للفرد يمكن أن تختلف عن قيم مجتمعه ، وبذلك تحدث خلافا حول ما هو حق . وبعبارة اخرى ، فعلى الرغم من الزعم بأن « الذاتية » و « النسبية » يتبعان نفس المعسـكر ، فانهمـا قد يتعارضان . فمثلا قد يشعر الزنجى بأن الفصل بين الأجنـاس محط له ، وأنه شىء كامن فى لاشـعوره ، بينما يرى مجتمعه هـذا الفصل عملا صائبا تماما . وفضـلا عن ذلك ، فان الأمر لا يقتصر على وجود اختلافات بين أخلاقيات الفرد وأخلاقيات الجماعة ، ولكن هناك اختلافات قد تظهر بين الأفراد داخل الجماعة الواحدة ، أو داخل البلد الواحد ، مما يجعل من المتعذر اصدار حكم فى الخـلاف على أسس نسبية . فثمة خلاف فى الموقف الأخلاقى بين طلبة الجامعة والجيش الأمريكى حول أحقيـة تورط أمريكا فى حرب فيتنام ، وتتبع الطائفـة الكاثوليكية وأنصار تحرير المرأة نظرتين مختلفتين الى الاجهاض الطوعى ، فلو صح أن القيم نسبية وتخضـع لمعتقدات مختلف الجماعات ، ستظهر مشكلة أى هذه الجماعات ستختار باعتبارها ممثلة للحق ، ولمـا كان جميع الأشخاص ينتمون الى جماعات شتى ، فانهم سيحارون وستجىء أراؤهم مشتتة . فمن المستحيل القول ـ كما تذهب النظرية النسبية ـ بأن العقل سيتصف بالحق اذا نظر اليه بمنظور الحزب الجمهورى ، ولكنه سيتصف بالخطـأ من وجه نظر عامة الشعب ، أو انه سيتصف بأحقيته اذا كان الشخص يشغل وظيفة عضو فى الشيوخ ، ولكنـه سيبدو خاطئا لو كان الشخص من هواة التحف .

٣ ـ وهناك انتقاد آخر بالمقدور توجيهـه الى المذهب الذاتى والمذهب النسبى وهو تناقضهما وتجربتنا الأخلاقية . فنحن نشعر بارغام عهود والتزامات معينـة نتعرض لها من الخـارج ، أى ببعض « الينبغيات » والنواهى التى نشعر باضطرارنا لاتباعها ، وسيصعب ـ

ان لم يتعذر ــ استبعاد هذه التجربة باعتبارها نسبية خاصـة بمجتمعنا وحده ، أو باعتبارها نتاجا ذاتيـا لنفسيتنا . فالقول بأننا عندما نضع قيمة للحياة الانسانية ، ونشعر بارغام يدفعنا للحفاظ عليهـا ، فان استجابتنا لها ستتصف بالذاتية فحسب ، وان الحياة الانسانية لا قيمة معينة لها ، هـذا القول يتعارض واخص مشاعرنا الأساسية .

فكما ذكر آنفا ، فان من يتبنى موقفا غير مالوف يقع عليه عبء البرهان ، ويجب أن يثبت ما يهدف اليه ، وبغير ذلك ، فان الأفكار التى تتماشى والتجربة العامة ستظل حقيقية ، كما يفترض . وسيترتب على ذلك اعتراف الكافـة بالأخلاق كقيد ملزم لها وكقواعد أساسـية للسلوك تعلو على الظنون الجزئية او الأعراف الجزئية . بناء عليه فان على من يتبع النزعة الذاتية أو النزعة النسبية ان يثبت ان هـذا ليس كذلك . ومما فحصنا من نظريات وايضـا من انتقادات المنطق يبين أن هذا لم يثبت (وفى واقع الأمر لقد اثبتت الحجج ان الرأى المغاير هو الأصح الى حد كبير) . وفى غياب أى برهـان مؤيد لذاتيـة القيم أو نسبيتها ، فان نظرة المفهومية الدارجة تسود ، يعنى ان القيم مسألة شعور باطنى ، وليست مسألة أشياء متفق عليها ، وانها تكتشـف ولا تصـنع .

٤ ــ من الانتقادات الأخرى للنزعة الذاتية والنزعة النسبية ، بالاضافة الى الانتقادات السابق ذكرها ، أن النزعتين تعجزان عن تفسير ما حدث من تقـدم فى التاريخ بكفايـة مقاربة لمـا يفترضـه المذهب الموضوعى . فلقد تغيرت المجتمعات عبر الزمان على انحـاء لا تدل على حدوث اختلافات فحسب ، وانما تدل أيضا على حدوث ارتقـاء . وبالمقدور تفسير هـذا الارتقاء ــ بصفة أساسية ــ على انه تقدم فى ادراك القيم الأسـمى . فلو صح أن تصوراتنا للحق والباطل لا تزيد عن كونها دالات لمعتقدات مجتمعنا ، فانه سيكون من الصعب تفسير التقدم التطورى لحضارتنا . فبالاستطاعة تفسير التغير بارجاعه الى احوال تاريخيـة شتى استجابت لها المجتمعات ، ولكن التقدم يحتاج الى تفسير مختلف . ففى أغلب الظن ، انه ليس مجرد حدث عارض او صدفة أن تصبح المجتمعات فى حالة افضـل اخلاقيـا ، ولكن الأمر يرجـع الى ان الأشـخاص قد ادركوا وسـائل اسـمى للحيـاة وللتعامل بينهم .

ما من شك أن القول بحدوث تقدم فى المجتمع سيتعرض للشك . فقد يدعى بعض أن البشر لم يزدادوا انسانية اليوم عما كانوا بالأمس ، ولكنهم ازدادوا حذقا وتهذيبا فى الكشف والتعبير عن قسوتهم . فبدلا من أن يستعملوا أدوات تعذيب كمضغط الابهام « والمخلعة » ، فان لدينا الآن الصدمات الكهربائية وجرعات دواء تقلب الشخصية رأسا على عقب ! . وبدلا من استخدام البلطة والقوس والسهم والمنجنيق فى القتال ، فاننا نستعمل الآن الغازات الكيمائية والقنابل الجرثومية .

وعلى الرغم من استهواء هذه النظرة للمشاعر التشاؤمية الراسخة فى نفوسنا ، لحين من الوقت ، الا انه من الصعب التشبث بها . فاعتمادا على أى معيار يخطر ببالنا ، نستطيع الحكم بأننا أكثر انسانية من جدودنا فى العصور الغابرة . اذ تعنى المدنية حدوث تقدم من حالة الهمجية ، كما أن الحضارة المعاصرة أسمى بوجه عام فى طابعها الأخلاقى من أية حضارة عريقة موغلة فى القدم . فمثلا لقد وضعت قواعد للحرب تنص على انه عند اعتداء أمة على أخرى ، يراعى عدم سفك دماء الأطفال والنساء ، أو أخذهن سبايا (؟ !) . ولقد قضى على العبودية بعد ان كانت شائعة قبيل القرن التاسع عشر ، وتحسنت الأحوال فى سجوننا ومستشفياتنا العقلية ، وارتفع ــ باطراد ــ مستوى الخدمات الصحية والاقامة . وبالاستطاعة ذكر ما لا حصر له من الأمثلة ، وان كانت هذه النقطة فى غير حاجة الى مزيد من الاثبات ، لأن القرائن والأدلة كلها تؤيد ما ذكرنا ، وتبدو النظرة المعارضة قائمة على ارتياب لا مبرر له أو سند ، ان لم يكن قائما على انحراف فى الراى .

فاذا افترضنا أن المجتمع قد تقدم ، فان هذا يرجع ــ على ما يبدو ــ الى تشكك الناس فى المعايير السائدة ، وسعيهم الى تغيير الأوضاع الراهنة حتى تتوافق ورؤياهم للمجتمع الأسمى . فنحن قادرون دوما عندما نواجه أية معايير اجتماعية على التساؤل : « هل هذه المعايير جديرة بالبقاء ؟ » أم « أن تحقيق ما هو أفضل يتطلب اجراء اصلاح ؟ » . ولو كان المجتمع هو مقياس هذه المعايير ، لما كان هذا ممكنا . فمثلا المجتمع الأمريكى يخضع لأخلاقيات رأسمالية فى تنظيم أحواله ، كما يعتقد الماركسيون ، ويتناسون أن الكثيرين فى السنوات قريبة العهد قد أعادوا تقييم أخلاقيات العمل وسلوكيات الحياة وتساءلوا أليس بالامكان ابطاء سرعة الحياة والاستمتاع بوقت فراغ أطول يقضيه الانسان للترويح عن نفسه والآخرين ، ويحيا

فيه حيـــاة تساعده على أشـــباع رغباته الشخصـــية ، التى قد يكون بينها ابداع أعمال خلاقة . وعندما يسعى هؤلاء الأفراد من أجل حياة فيها غناء ، فانهم يعترفون بالخير كمعيار موضوعى تقاس بالنسبة له اهداف الأفراد ومثل هذا المجتمع أو غيره من المجتمعات . ومن هذا يبين ان القيم لا يفترض أنها خيرة أو حقة لمجرد أن المجتمع قد رأى ذلك ، فالأمر يرجع بالأحرى الى أن من واجبات المجتمع أن يصـــدر احكاما بهل تعد القيم خيرة أو حقة .

وربما ظن بعض أن الروح العلمية تتطلب تبنى نظرة نسبية الى الأخلاق ، وأن عليهم رغم مشاعرهم الأساسية أن يركنوا الى التصلب فى تفكيرهم ، وأن يتبعوا النظرة المعاصرة للقيم . ولكن كما رأينـــا فهناك شكوك حادة حول مسألة هل أمكن التدليل على معتقدات النسبى ؟ . والأدلة التى ارتكنت اليها روث بنديكت وســـامر ومابركس وآخرون ليست موضـــع شك بقدر كونهـــا موضع خـــلاف ، ومن الصعب أن تستخلص منها نسبية القيم . فالمنطق الذى اتبع فى هذه الآراء موضع شك ، ولربما دل على شىء من الجمود بدلا من الترفق فى بحث مثل هذه المسائل . فتبعا لمعايير المعقولية التى تشترط وجوب توفر مقومات ثلاثة لأية نظرية هى : أولا ــ توافقهـــا فى داخلهـــا ومع متضمناتهـــا وما يترتب عليها . ثانيا ــ أن يراعى فيها الوقائع الوثيقة الصلة بها ، وأن لا تتناقض هى وهـــذه الوقائع . ثالثا ــ أن توفق فى الهداية الى اكثر تفســـيرات التجربة احتمالا ، فاننا اذا طبقنا هـــذه المعايير على المذهب النسبى ، سنرى أنه لم ينجح ، لأنه يفتقر ــ منطقيا ــ الى الترابط على انحاء مختلفة ، ومتناقض ذاتيا ، ويتعـــارض والوقـــائع المرتبطة به فى تجربتنا الأخلاقية ، ويعرض أقل التفسيرات احتمـــالا للتقدم الاجتماعى .

وفضلا عن ذلك ، فان نظرتنا المعاصرة للقيم ليست نسبية المنزع بالفعل ، بالرغم من أننا نداهن « النسبية » فى المحـــافل الأكاديميـــة المتحمسة . فنحن لم نبتعد فعلا عن الروح الموضوعية الآن ، ولكننا بمعنى أصح راجعنا قائمة القيم ، واكتشفنا أن بعض الأفعال محقة فى صميمها ، بينما يتصف البعض الآخر بالخطأ ، وان كانت الأفعـــال الجزئية التى نطبق عليها هذه الأحكام قد تغيرت . فلقد كنا نعتقد

فيما مضى أن العذرية فضيلة عظيمة الأهمية (*) . أما الآن فاننا نشدد على قيمة التعلق الشخصي والوجداني في علاقتنا الجنسية ، ولم تعد العملية الجنسية تبدو في نظرنا شرا مريعا (كما بدت لجدودنا في عصر الملكة فيكتوريا) ، غير أن اغفال مشاعرنا كأشخاص هو الذي أصبح يستحق اللوم في علاقاتنا الجنسية أو أي مجال آخر يحدث فيه . ولم يعد هناك من يشجب الاقراض بالربا كما كان الحال فيما مضى عند ظهور التوراة ، وان كان استغلال شخص لآخر يعتبر خطأ جسيما . ومن الأمور البارزة في تفكيرنا اليوم المساوىء المترتبة على الاغتصاب والتمييز العنصري والابادة الجماعية . وعلى الرغم من امكان ذكر أمثلة لا حصر لها ، الا أن ما نسعى اليه هو القول بأن هناك أفعالا لها قيمة كامنة ، بينما هناك أفعال أخرى عديمة القيمة ، وان ما تغير فقط هو مضمون أحكامنا الأخلاقية .

على أن هذا لا يعني أن القيم تتغير ، ومن ثم يكون المذهب النسبي والمذهب الذاتي قد اثبتا صحتيهما . ان كل ما يتضح من ذلك هو أنه بالرغم من اتصاف القيم بالاطلاق ، الا أننا لن نتيقن قط يقينا مطلقا من أيها يعد القيم الحقة . فلربما حدث تغير في معتقداتنا عن أحقية الأفعال ، وان كانت القيمة الحقة لا تتأثر بمعتقداتنا ، ومن ثم فانها تظل ثابتة . وهكذا يتضح أن تغير المعتقدات حول القيمة لا يعني اثبات نسبية القيم ، ولكنه يعني أن ادراكنا للقيم قد اتسم بالوضوح أو الغشاوة في عصور مختلفة من التاريخ .

فلما كنا على غير يقين قط بتوافق معتقداتنا وما هو صحيح حقا ، لذا فان التزامنا باتباع أية قيمة بالذات سيظل دائما موضع اختبار . ويساعد وثوقنا في وجود قيم حقة على توطيد بحثنا ، ولكن يتعين أن لا يؤدي ذلك الى اصابتنا بالغطرسة والزهو بما لدينا من قيم ، لأننا لن نتيقن قط من صحة استبصارتنا ، وان كان من المعقول القول بوجود استبصارات أخلاقية صحيحة .

(*) لقد ذكر المؤلف مثلين هدما نظريته ، لأن العذرية مازالت تعد فضيلة في أكثر من نصف العالم ، وقد خضع المجتمع الأوربي والأمريكي للأمر الواقع بعد ان تعذر الحفاظ على هذه الفضيلة وغيرها ، من تأثير الحرب العالمية الثانية وانتشار الشيوعية في بعض الأقطار وبخاصة المتخلفة ، وهذا يثبت ان الفضائل نسبية ، وأننا نتطلع الى جعلها موضوعية .

ويخشى الناس من أن يتصف الموضــوعي بالدوجماطيقية عندما يثق فى القيم ، وأن يرضى عن نفســه ، ويفرض قيمه على الآخرين ، فيحد من حريتهم . على انه لا يلزم أن تتخذ هذه الحــالة هذا المظهر . فعلى الرغم من اعتقاد الموضــوعي بوجود قيم صحيحة ، الا انه لا يفترض تميزه بالمعرفة الدقيقة لمـاهيتها ، وبقدرته على تلقين الآخرين هــذه الحقيقة . فبحكم موضوعيته ، فانه يكتفى بالافتراض المسبق لوجود هذه القيم وبادراك قدرته على معرفتها . ويعتقد ان لدينا ادراكا افضل واحساسا ادق بالحق والباطل اليوم أكثر مما كنا فى عصر غابر كالعصر الحجرى . ولكن هــذا لا يعني اكتمال المعرفة عند اى انسان . وبعبــارة أخرى ، فعلى الرغم من ان الموضــوعي يعتقد بوجود قيم مطلقة ، الا انه لا يذكر اننا نعرفها معرفة مطلقة .

ان موقف الموضوعي هو اساسا موقف رجل العلم . ولم يعرف عن العلماء قط الادعاء بأنهم يعرفون الواقع برمته ، ولكنهم يفترضــون وجود واقع أو حقيقة بمقدورنا أن نعرف منها شيئا فشيئا أكبر جانب اعتمادا على الجهد والأناة والصبر . كما انهم لا يعتقدون أن باستطاعتهم اختراع المعتقدات العلمية أو استحضار الحقيقة فى المعمل ، ولكنهم يرون أن بوسعهم فهم أكبر جانب من هذه الحقيقة فى خطوات متدرجة . وعندما يقول العلمــاء أن الأرض تدور حول الشمس ، أو أن الذرات تدور حول النواة ، فان هذا لا يعنى ظنهم ان هذه الحقــائق ذاتيــة أو نسبية بالاضافة الى الجو الثقافى الذى يحيون فيه . انهم على يقين ان من يستقصى هذه الظواهر بوضوح منطقى وباستعمال أجهزة تقنية متقدمة سيهتدى الى النتيجة عينها . ولمـا كانت مستويات الدرايــة ودقة الادراك تتفاوت من شخص لآخر فان العلمــاء يتوقعون امكان حدوث اختلافات ، لن تحول دون وجود حقيقة موضــوعية سيعرفها الآخرون يوما ما ويتفقون بشأنها . وينظر الى الاختلاف على أنه نتيجة تفاوت فى الفهم الدقيق لاحدى الحقائق المفردة ، التى يؤمل أن يتحقق اجماع بشأنها ، يتزايد يوما بعد آخر .

ان من يبحث الأخلاق بحثا موضوعيا يقف نفس الموقف الذى يقفه اهل العلم ، ولديه نفس التوجهات . فهو يفترض ايضــا وجــود حقيقة تتخلل القيم الأخلاقية . ويعتقد أن الاختلافات حول الحقائق الأخلاقيــة انما ترجع الى تقــارب فى الفهم الدقيق ، اذ لا ينظر الى الأخلاقيــات على انها من صــنع شخص ما أو مجتمــع ما . ويأمل

الموضوعى المنزع أيضا حدوث اتفاق كلى على مسائل بحثه باستمرار البحث عبر الزمان . ولا يتصف عالم الأخلاق بالدوجماطيقية ، التى ربما تحرر منها رجل العلم ، لأنه لا يرى قط أن فهمه للحقيقة الأخلاقية معصوم من الخطأ ، كما أنه يتماثل ورجل العلم فى الاعتقاد بوجود حقيقة يمكن أن تعرف ، وبمقدورنا أن نقبل الروح الموضوعية فى العلم ، غير أننا نقاومها ــ على ما يبدو ــ فى مسائل الأخلاق ، لأن القيم الأخلاقية ــ مختلفة عن وقائع العلم ــ مجردة وغير قائمة فى مكان وزمان . انها ليست أشياء تجريبية يمكن التيقن منها بالاعتماد على الادراك الحسى . بيد أن هذا لا يعنى ما هو أكثر من صعوبة توكيد الحقيقة الأخلاقية ، ولكنه لا يتضمن القول بأن الأخلاق نسبية . فلا وجود لسبب يبرر الافتراض بعدم امكان الحكم بصحة أو بطلان اى شيء غير ما يرى أو يدرك حسيا .

وعلى ضوء هذا البحث ، يبدو معقولا افتراض وجود سبل افضل وسبل أسوأ للعيش ، وأن الأشخاص قد يخطئون فى اختياراتهم وافعالهم . ولكن بغض النظر عما يختاره الأشخاص ، فان اختياراتهم لن تتصف بجدارتها وقيمتها لمجرد قيامهم باختيارها . ان بعض الأفعال تبدو صحيحة ، كما يبدو البعض الآخر خاطئا ، ويحدونا الأمل فى امكان معرفة الفارق بينهما .

ان فيلسوف الأخلاق يحاول أن يهتدى الى فهم أرحب للقيم الأخلاقية . ويفترض انه لا يملى ذوقه على الآخرين ، ولكنه مهموم بالبحث الجاد عما هو الطريق الحق للسلوك ، والمبرر الصحيح للحياة .

خلاصة الفصل

ناقشنا فى هذا الفصل نظريتى النسبية والذاتية . وهناك تعارض بين هاتين النظريتين ونظريتى « الاطلاقية » « والموضوعية » فى تفسيرهما لأساس القيم . ولقد ألقينا الضوء على موقفى « النسبى » « والذاتى » ، وقمنا بردهما الى ثلاثة مصادر حديثة فى كشوف علم الاجتماع وعلم الأنثرولوجيا (بعد الاستعانة بنظريات سامر وباريتو وروث بنديكت كممثلين لها) وأيضا مبادىء علم النفس عند فرويد ونظرية الماركسين . وجاء ذكر فلسفتى دافيد هيوم وستفنسون لقيامهما بدور مساعد فى هذا الشأن .

ثم انتقدنا مذهبى النسبية والذاتية من نواحى مختلفة . فأولا كشفنا عما بهما من تناقض ذاتى وضعف فى الترابط المنطقى . واستشهدنا ببعض فقرات من محاورتى تيتاتيوس والجمهورية لأفلاطون لتصوير ما فى استدلالتهما من اغاليط . وقد تبين أيضا أن المذهبين يتعارضان فى مواقف معينة ، وانهما ليسا متوافقين بالضرورة . وانتقدنا مذهبى النسبية والذاتية أيضا لأنهما قد اتجها اتجاها يتعارض وتجربتنا الأخلاقية والسلوكية ، ولأنهما أخفقتا فى تفسير التقدم الأخلاقى تفسيرا وافيا .

واختتم الفصل بمناقشة للتساؤل عن مدى قبول الاتجاه المعاصر للنسبية وهل يلزم أن يكون الاطلاقى المنزع - بالضرورة - من الدوجماطيقيين .

خامسا ــ الهدونيــة

عندما يسال الناس انفسهم عما يأملون من الحياة ستجيء اجابة معظمهم بانهم يريدون السعادة وزيادة حصيلتهم من المتعة فى الحيــاة فى جملتها . هذه هى أكثر النظريات شيوعا عن ماهية الحياة الكريمة ، وتعد التعريف الذى يغلب على اهل الراى الأخذ به . والظــاهر أن هذا الاتجاه يمثل التفكير السائد ، لأننا منذ نعومة اظافرنا ننزع الى المساواة بين الحياة الممتعة والحياة الكريمة ، يعنى نساوى بين تجربة المتعة والتجربة الجديرة بالممارسة . فالطفل عنــدما يذوق الحلوى ويقول « الله » لا يعنى فى الحق اكثر من القول بأن الحلوى ممتعــة او لذيذة المذاق ، ومن هنا يكون الطفل قد ساوى بين ما هو ممتع وما هو طيب او خير . ونحن نعرف الخير على نفس الوجه عندما نرده الى تجربة امضينا فيها وقتنا على نحو ممتع .

وفضلا عن ذلك ، فان ارسطو يقول لنا ان السعادة غاية قصية اكثر من كونها وسيلة لاشباع اى هدف آخر . فنحن نفعل أشياء كثيرة ابتغاء للسعادة ، ولكننا عندما نشعر بالسعادة لا نسعى نحو غايــة ابعد من ذلك . وربما بدا غريبا تساؤل شــخص ما عن سر ابتغائــه للسعادة ، وما الذى يأمل الحصــول عليه من وراء ذلك ، لأن السعادة لايمكن أن تكون مجرد وسيلة تنشد غاية أبعد . والأرجح هو إنهــا الشيء الذى نجرى أشياء عديدة فى سبيل بلوغها . والى جانب ذلك ، فقد اشار أرسطو الى ان الســعادة مكتفية بذاتها تماما ، لأننا بمجرد اهتدائنا اليها ، لا يخطر ببالنا البحث عن شيء آخر غيرها ، انها كل مكتمل لا تشوبه اية شــوائب . فاذا شعر احد بافتقــاره الى شيء ما كان معنى ذلك أن سعادته لم تكتمل . واذا اكتملت سعادته فانه

لن يشعر بالحاجة الى أى شيء آخر . فالسعادة تتميز بكفايتها الذاتية مما يؤهلها لكى تكون الخير القصى للحياة (١) .

وتدفعنا مؤثرات اخرى الى قبول فكرة المتعة أو السعادة كهدف قصى للحياة . فأولا ـ ينظر الى كل من « المتعة » و « الألم » على أنهما مشاعر بسيطة لا يستطاع ردهما نفسيا الى ما هو أبسط من ذلك . ثانيا ـ من يمر بتجربة المتعة يراها تجربة خيرة ، بينما يتصور من يعانى من الألم تجربته كشيء فظيع بلا منازع . وربما عادت المعاناة ببعض الخير ، وان كان هـذا لا يعنى أن المعاناة خيرة فى صميمها . واخيرا ـ فالظاهر أن جميع الأفعال التى تعتبر خيرة تحتوى على عنصر ما من المتعة مرتبط بها . فاذا رئى أن المتعـة قاسم مشترك فان معنى هذا أنها تمثل ركنا أساسيا فى جميع الأفعال .

هذه هى بعض الأسباب التى يبرر بها الفلاسفة وعامة الناس على السواء تشبثهم بالسعادة أو المتعة كمرادفين للخير . ولكن اذا ذهبنا الى ما هو أبعد من ذلك ، بحثا عن أسس أعمق سنرى أن بعض الناس ينظرون الى السعادة على انها شيء متاح للكافة ، يعنى شيئا بينا فى ذاته بحيث يتعذر القول بحاجته الى تبرير . ويسمى هذا التوكيـد للمتعة أو السعادة كهدف للحياة « بمذهب الهدونية » ، ويعد من اقدم النظريات فى تاريخ علم الأخلاق . ففى التطور الطويل الذى مرت به هذه النظرية اتخذت الهيدونية مظاهر شتى .

الهدونية السيكلوجية والهدونية الاخلاقية

وأحد هذه الأنواع هو ما يسمى **بالهدونيـة السيكلوجيـة** ، اى المذهب الذى يرى الطبيعـة البشرية مصممة على نحو يدفع النـاس بالضرورة الى السعى نحو المتعـة وتجنب الألم . ولا يهتم الهـدونى السيكلوجى بما ينبغى على الناس القيام به ، ولكنه يعنى بما يقوم به النـاس بالفعل ، اى ليس بمـا يتعين أن يرغبوه ، وانمـا بما هـو مرغوب فعـلا .

---

(١) لا يعد أرسطو « هدونيا » بالمعنى الفلسفى ، وان كانت اخلاقياته عن « تحقيق الذات » تحتوى على بعض عناصر هدونيـة . اذ اعتبر المتعـة مصـاحبا طبيعيا للأفعال الفاضلة التى تمثل تحقيقنا لذاتنـا وسعادتنا . وبذلك تكون المتعـة واحدة من الأشياء الخيرة ولكنها لا ترادف الخير .

ولا يصح وصف هذه النظرية التى تركز على وصف السلوك البشرى بأنها نظرية أخلاقية بالمعنى الصحيح للكلمة . ولكنها نظرية سيكلوجية تترتب عليها ــ ضمنا ــ مسائل تخص علم النفس . وأيا كان الرأى فى هذا الشأن ، فان الهدونى السيكلوجى يزعم أن جميع الحيوانات ، بما فى ذلك الكائنات البشرية ، تبحث عن المتعة ، وتتجنب الألم ، تلقائيا وبحكم طبيعتها . ويزعم أن هذه الحالة قانون كلى للطبيعة لا يسمح بأى استثناء . فالمتعة هى الدافع الأول لجميع الأفعال الانسانية ، ومن يزعم انه يعمل من أجل سبب آخر ، انما يحاول أن يضفى المعقولية على ما يسعى اليه أساسا فى تجربة بحثه عن المتعة . وبالبحث والاستقصاء يبين أن كل مظاهر الغيرية هى فى المقام الأول نزوع هدونى يرمى الى صالح الشخص ، حتى اذا لم يدر الفاعل بهذه الحقيقة .

ويزعم الهدونى السيكلوجى القدرة على النفاذ وادراك ما وراء مظاهر السلوك الانسانى ، وأن بمقدوره أن يدرك مثلا أن من يتصدق بدولار على أحد المتسولين لم يقدم على ذلك بدافع القلق على حالة الشحاذ المسكين ، وانما من أجل الاشباع الذى سيحصل عليه من وراء هذه الفعلة التى تتخذ مظهر الكرم . ويعزز هذا الرأى الاعتقاد بأن ما يعرفه الآخرون لا يتجاوز نزر يسير من الأفعال الكريمة . وتنزع معظم أفعال الكرم الى الناحية الاستعراضية للتظاهر بالكرم أمام الآخرين ؛ فاذا رضوا عن ذلك ازداد شعور صاحبنا بمتعته الأنانية . فمثلا لقد جرت العادة على أن يذكر اسم فاعل الخير عندما يهب شيئا ما سواء اتخذت الهبة شكل تبرع ببناء أو منح مالية أو عطايا أخرى . وفى حالة المتسول ، فان الهدونى السيكلوجى قد يزعم أكثر من ذلك بأن فاعل الخير قد فعل ما فعل حتى يزداد شعورا براحة البال ، لأنه سيتوهم انه أسمى مرتبة من الشخص الذى تلقى منه العون . كما أن شعوره بأنه قد أصبح ولى نعمة المتسول سيضيف اضافة جديدة الى متعته . وبوجه عام ، فان هبة المال ستزيد من متعة المتصدق وتخفف من المه ، ولقد نفح المتسول هذا المال لأنه توقع هذا الأثر ، فاستجاب لتضرعه . وبالمقدور تفسير جميع الأفعال التى يدعى القيام بها فى سبيل الصالح العام على نحو مماثل ، طبقا لما تراه الهدونية السيكلوجية . فالطبيب لا يحترف الطب لدوافع انسانية ، ولكنه يفعل ذلك لتوقعه الشعور بالارتياح الشخصى أو المتعة فى مقابل ذلك . والوالدان اللذان يضحيان لتحقيق خير طفلهما ، انما يفعلان ذلك

توقعا للاحساس بالزهو بما سينجزه وليدهمـا مستقبلا . ولا يسعى التقى الصالح لخدمة الله ، ولكنه يأمل الحصـول على متعة الحياة فى الآخرة ، واعجاب جيرانه ، او ربمـا تقربا — أو قل تزلفـا — لله لكى يحرسه ويحميه .

لسنا بحاجة الى المزيد من الافاضة فى الكلام عن هذه النظرية ، لأنها تتماثل وموقف الأنانية السيكلوجية التى ناقشناها فى الفصـل الأول . ويكاد ما يوجه اليها من نقد يتشابه . اذ تثبت التجربة أن الكثير من الأفعال نجريه بغير سعى وراء اية رغبـة فى المتعة . وغالبـا يحدث ذلك بحكم العادة ، او ربما بقصد الاهتداء الى أهداف وقيم معينة . حقا قد تتحقق المتعة نتيجة لهذه الأفعال ، ولكن من غير المقدور اعتبارها دافعا لها . فمن ينفح المتسول دولارا قد يحقق متعـة من وراء كرمه ، ولكن من المشكوك فيه أن يكون قد اقدم على ذلك قاصـدا زيادة متعته . ولا يستبعد ان يذكر الهدونى السيكلوجى أن رجل المطافىء الذي يخـاطر بحياته لانقاذ طفل ، أو الناسـك الذى يموت بعد تعذيبه واجلاسه فوق الخـازوق ، أو الجندي الذى يتطوع فى مهمة خطيرة ، انما إقدموا جميعا على هذه المخاطرات بدافع المتعة ، وان كان الهدونى لا يملك دليلا مؤيدا لذلك . فالأصح هو أن الدليل قوى فى صف الرأى المضاد . فعندما يقود شخص ما سيارته ، وتتاح له فرصة الاختيار بين الإصطدام بشجرة او صدم طفل مرق فى الطريق ، فانه سيختار فى اغلب الظن الاصطدام بالشجرة ، وبذلك يخـاطر — عادة — بحيـاته فى سبيل إنقاذ حياة الطفل ، ولا يظن ان السائق قد خطرت ببـاله فكرة المتعة التى سيجنيها من وراء ما فعل من خير .

واذا نظر للمسالة من منظور قليل الاختلاف ، سنرى أن الناس يبحثون عن اهداف شتى ، وعندما يهتدون اليها ، فانهم يشـعرون باحساس بالمتعة ، وان لم تكن المتعة هى ما كانوا يبحثون عنه أصلا . ومن هنا يتضح ان المتعة شيء مصاحب لانجـاز هدف مرغوب ، أو لعلها لا تزيد عن نتيجة عابرة . وقد ينظر إلى المتعة كشعور متناغم يمكن أن يصحب اشباع رغباتنا ، أو تحقيقا لغايتنا ، اكثر من كونها غايتنا فى ذاتها أو رغبتنا . فنحن عندما نرغب شيئا ما فاننا نشـعر بمتعـة لدى حصولنا عليه . غير أن هـذا لا يعنى ان ما سعينا اليه كان المتعة . وهكذا لا تكون المتعة هدفا مضمرا أو سافرا لأفعالنا ، حتى وان كانت تمثل جانبا من هـذا الهدف . ومن الخطـأ اذن القول بأن المتعة هى

التى تحفز البشر . ولا اختلاف بين مثل هذا الاعتقاد والظن بأن البشر يعملون بلا حافز على الاطلاق .

اما الهدونيــة السيكلوجيــة فتهمنا بمقــدار أقل من الهدونيــة الأخلاقية ، وكثيرا ما تعتمد عليها . ولا يرى هــذا النوع من الهدونية وجوب السعى نحو المتعة ، ولا يرى أيضا إنها بمثابة قانون للســلوك البشرى ، أو وصفا عاما للسلوك الانسانى ، ولكنه يزعم ان علينا أن نسعى وراء المتعة . ولا يعنى الهدونى بالنظر فيما يفعله الناس ، ولكنه يهتم بما يجب أن يفعلوه . ففى نظره ، المتعة أو الســعادة يتعين أن تكون هدف الحياة .

وتستند الهدونية الأخلاقية ــ احيانا ــ على الهدونية السيكلوجية، بمعنى امكان النظر الى المتعــة كشىء طبيعى فى حياة البشر ، ومن ثم فانها تكون امرا مرغوبا لهم . فيتوجب أن يتطابق ما يتعين قيام الناس به ، وما يتحتم قيامهم به . وتستمد هذه النظرة قوتها ــ فى الحق ــ من هذا المعنى . وبعبارة اخرى ، فان أنصار الهيدونية الأخلاقيــة قد يزعمون احيانا انه لــما كان الناس يميلون بطبعهم الى الســعى نحو المتعة ، لذا فانهم سيكونون محقين لو فعلوا ذلك . بيد أن هــذا الموقف يتضمن انتهاكا للأغلوطة الطبيعانية السابق ذكرها ، كما يمكن النظر اليه على انه بلا اســاس أو هدف . فلا معنى لنصح انسان بالقيــام بفعل هو مرغم على القيام به . فنحن لا ننصح الناس بوجوب التنفس ، لأنهم ــ بالضرورة ــ مرغمون على ذلك . كما انه من غير المجدى النصح بالسعى نحو المتعة ، اذا كانت المتعة هى كل ما بمقدور الناس السعى لتحقيقه . وفى افضــل الأحوال ، بمقدورنا فقط ان نقر هــذه الحقيقة التى لا مناص من قبولها .

على انه لا يلزم أن تستند الهدونيــة الأخلاقيــة على اى اسس سيكلوجية ، لأنها ستكون فى الحق مستندة الى أرض صلبة اذا بدت كقاعدة اخلاقية صرفة . فباستطاعة الهدونى الأخلاقى القول بانه بغض النظر عن كون الناس يسعون نحو المتعة أم لا ، فان عليهم الســعى نحوها باعتبارها خيرا . وحتى اذا كان بامكان الناس السعى وراء أهداف اخرى ، فان المتعة فى نظر الهدونى الأخلاقى هى الهدف المفضــل . ان هذا الاتجاه الهدونى هو الصيغة السائدة فى المذهب الهدونى ، وله اهمية فائقة لنا .

الهدونية الفردية والهدونية الجماعية

هناك تفرقة أخرى يمكن أن تقام بين الهدونية الفردية أو الجزئية والهدونية الجماعية أو الكلية . ويعتقد دعـاة الهدونيـة الفردية أن توفير المتعة للآخرين أمر لا مبرر له ـ عمليا ونظريا ـ فهو غير عملى ، لأننا لا يمكن أن نعرف ما الذى يرضى الآخرين أو يسرهم ، لأن تحديد ما يرضى شخص ما امر بالغ الصعوبة ، لأن الرغبـات البشرية شديدة الغرابة والتنوع ، بحيث يتعذر التنبؤ بما يرضى فلان أو علان . فانت اذا قدمت النبيذ لأحدهم ، فانك قد تكتشف انك قد أسأت اليه اذا اتضح أنه من اعضاء جمعيـة منع المسكرات . وقد تعرض فراشا وثيرا لشخص آخر ، ثم يظهر انه من النسـاك ، وكان يفضـل سريرا من المسامير ! وقد تفتح الباب لاحدى السيدات طبقا للاتيكيت ثم يتضح انها من انصـار المساواة بين الرجل والمرأة ، وممن يعتبرون فعلتك مسلكا دالا على تسيد الرجال على النساء . ولكن وحتى اذا كان بامكاننا تحديد ما الذى يدخل السرور لقلوب الآخرين ، الا أنه لا وجود لسبب نظرى يبرر اتباعنا لمسـلك يرمى لهذه الغاية . ان ما يهمنا فقط ـ تبعا لمـا يراه الهدونى ـ هو أن نحصـل على المتعة لأنفسنا . ولو فرطنـا فى متعنا من أجل شخص آخر ، فاننا سنكون قد افتقدنا اعظم نعم الحياة ، وليس هنـاك أى مبرر لاقدامنا على هذه التضحية . فلو ان كل انسان حرص على الاكتفاء بالحرص على نفسه ، فان المجتمع فى جملته سيزداد غناء أكثر مما يحدث اذا تدخل كل شخص فى شـئون الآخرين محاولا ادخال الغبطة الى قلوبهم . وتتماثل هذه الصـورة من النزعة الهدونية الفردية ومذهب ترك الأمور على أعنتها للمبـادرات الفردية فى عالم الاقتصاد (*) عند آدم سميث ، الذى اعتقد فى وجود « يد خفيـة » تنظم ما يجرى فى سـوق التعامل ، وتحقق للمجتمـع الاقتصـادى برمته الانتعـاش اذا سـعى الأفراد لتحقيق الكسـب لأنفسهم فى نظام يسمح بحرية المعاملات والتملك .

وتتباين النظرية الفردانيـة هى والنظرية الهدونيـة الجماعيـة تباينا حادا وتتعـارض معهـا . فبدلا من أن تدعو الى قيـام كل فرد بالسعى لتحقيق المتعة لنفسه ، فانها تؤكد المذهب الغيرى ، وتزعم أن علينا أن نسعى من أجل تحقيق المتعة و السعادة للبشرية بوجه عام .

(*) Laissez-faire

ان جميع افعالنا يتعين أن توجه بحيث تحقق اقصى قدر من المتعة للمجتمع بدلا من الاكتفاء بتحقيقها لشخصنا . فيجب أن نحرص على تحقيق المتعة للآخرين الذين يتأثرون بافعالنا بنفس قدر حرصنا على تحقيق المتعة لأنفسنا . فعلينا أن نراعى أننا جميعا شخص واحد ، واننا نؤلف وحدة واحدة فى المعادلة الأخلاقية . فعلينا أن لا نجعل الأولوية لشخصنا ، أو نضحى بأنفسنا (اللهم الا اذا ترتب على تحقيق المتعة للآخرين الاقلال من استمتاعنا) . ولا يعتقد الهدونى الجماعى فى انكار الذات على الطريقة المسيحية ، أو فى أنانية الاتجاه الفردى . اذ ينصب اهتمامه على خير المجتمع ، مع اعتبار كل شخص نفسه من العناصر التى يتألف منها المجتمع ، والتى يجب أن تكون متساوية . ومن ثم ينبغى أن نضع نصب أعيننا فى الناحية العملية الشعار الآتى : « هل تساعد هذه الفعلة على زيادة مقدار المتعة للبشر ؟ » .

واضح أنه من الصعب التفرقة بين الهدونية الفردية والهدونية الجماعية ، لأنهما يشتركان فيما نفعله من أجل الآخرين ، وبينما يرمى دافع الهدونية الفردية الى زيادة الفرد لمتعته عن طريق مساعدة الآخرين ، بحيث يبدو ما يجود به من مكارم وسيلة لزيادة سعادته الشخصية ، فاننا نرى الهدونى الجماعى يهدف الى مساعدة الآخرين من اجلهم هم انفسهم ، وليس من أجل ذاته . ولما كانت الدوافع تكمن وراء الأفعال ، وليست ظاهرة للعيان ، لذا يتعذر على المرء أن يقرر متى يكون فى حضرة الدافع الفردى ، ومتى يكون فى حضرة الدافع الجماعى . غير أنه من بين وسائل التفرقة بين النوعين ، أن نرى هل حرص الشخص على مواصلة امتاع الآخرين حتى بعد أن تبين تعارض ذلك ومتعته الخاصة . ان الفرد الذى لن يتوقف عن اداء رسالته سيكون من الهيدونيين الجماعيين أساسا ، لأنه لن يسمح لما حدث من تضاؤل فىمتعته الحيلولة دون مواصلة تحقيق المتعة للآخرين على نطاق واسع . أما من يتصف بالهدونية الفردية ، فانه سيتوقف عن تحقيق المتعة للآخرين عندما يتبين أن منحه المتعة للآخرين يتعارض مع حصوله هو بالذات على المتعة .

ومن النقاط الهامة الجديرة بالانتباه ، أن الهدونى الفردى والهدونى الجماعى معا يتصفان بهدونيتهما الأخلاقية . فكلاهما يعتقد أن المتعة أو السعادة ينبغى السعى فى سبيلها ، ويختلفان فقط فى السؤال « من أجل من ؟ » اذ يذكر الهدونى الفردى « ان ما يفعله من

أجل نفسه » بينما يذكر الهدونى الجماعى « أنه يفعل ذلك من أجل كل شيء يتأثر بفعلى » . وكثيرا ما تكون هذه الهدونية الفردية هدونية سيكلوجية أيضا ، وغالبا ما تزعم ان البشر أساسا أنانيون ، وانهم — فى الحق يعملون بصفة أساسية من اجل متعتهم الشخصية . ولكن انصار هذه الهدونية لا يحتاجون لاتباع نظريتهم لأكثر من الاتصاف بالهدونية الأخلاقية ، فليس هناك فى حالتهم دور أساسى للهدونية السيكلوجية . على أن بمقدور الهدونى الجماعى أيضا أن يبنى معتقداته على الهدونية السيكلوجية ، ويتخذ لسان حال مؤداه أن تكوين الطبيعة البشرية قد أدى الى اتجاه سعينا دوما نحو تحقيق المتعة للغير . غير أن اتباع مثل هذا الموقف — رغم امكانه— لا يشيع على نطاق واسع . فالأكثر شيوعا هو أن يكون للهدونى الفردى أسس سيكلوجية لمذهبه .

من المفيد أن نتنبه الى مختلف أنواع الهدونية عندما نفحص النظرية فى جملتها . وعلى هذا النحو ، سيكون بمقدورنا اقامة الفروق فى تحليلنا وتقييمنا لمختلف الصيغ التاريخية التى اتخذتها الهدونية .

القورينائيون (★)

لعل أرستيبوس (٤٣٥ ق.م — ٣٥٦ ق.م) هو أول من اتبع مذهب المتعة فى تاريخ الفلسفة . ولقد تتلمذ على سقراط فى أثينا قبل أن يبتعد عن المذهب العقلانى الوقور لأستاذه . وأنشأ أرستيبوس عقب ذلك مدرسته الفكرية الخاصة فى مكان يدعى قورينا (*) على شاطىء افريقيا الشمالية (برقة فى ليبيا) . وسرعان ما أطلق على أنصاره اسم القورينائيين (٢) ، وأصبحت فلسفتهم تدعى القورينائية أو الهدونية (اللاتحريمية) .

ويعتقد أرستيبوس أن كل الخير يخضع للذة أو المتعة . وزيادة فى التخصيص ، فانه يرى أن متع اللحظة التى يتيسر الاستمتاع المباشر بها أسمى بكثير من أية متع نتذكرها أو نتوقعها . فمتع الماضى أو المستقبل باهتة بالمقارنة بالاستمتاع بالحياة الآن فى اللحظة الراهنة بمشاعرها الجياشة الفوارة . وكتب فى احدى الشذرات التى ما زالت باقية :

(★) Cyrenaics (ويصح أن نسميها بلغة العصر « البرقاويون ») Cyrene

(٢) انظر الى Lives of Eminent Philosophers Diogenes Laertins

ترجمة R.D. Hicks — الجزء الأول — الفصل الثانى .

ان الخير الأخلاقى « لا صلة له بتذكر استمتاعات الماضى أو آمال المستقبل » .

ولم يقتصر الأمر على شعور أرستيبوس والقورينائيين بايثار المتع المؤقتة ، ولكنهم ذكروا كنتيجة لذلك ، انهم يعتقدون أننا بحاجة الى عدم المبالاة كثيرا بناحية ديمومة المتع . اذ لا يقلل قصر المدة التى تستغرقها متعنا من قيمتها ، ويتعين ان يتركز هدف حياتنا على الحصول على أكبر قدر من اللحظات المتعة التى نستطيع تركيزها فى الفترة الزمنية التى كانت من نصيبنا .

وفضلا عن ذلك ، فانهم جادلوا وقالوا ان علينا أن نسعى لتحقيق الحد الأقصى من التركيز فى تجارب استمتاعنا ، لأن هناك تناسبا طرديا بين شدة تركيز التجربة وشدة استمتاع الفرد بها . واعتقد ان حالات الاستمتاع الهادئة والرصينة والسالبة تتسم بالفتور والضعف بالمقارنة بالتجارب الشديدة العنفوان التى تتيسر للباحث عن المتعة . ويرى القورينائيون انه بالاضافة الى الشعور بأن المتع المباشرة من النوع القصير الأمد والمركز هى الأفضل لمن يبغى الحياة الأفضل ، فان متع الجسم أو الحواس أكثر ابتغاء من متع العقل . وبعبارة اخرى ، فان المتع المستمدة من تناول طعام دسم شهى له نكهة مستحبة مصحوبا بكوب من النبيذ الفاخر ، والجماع ، والاستمتاع بحمامات الشمس اسمى مكانة من الاستمتاع بفهم مسائل الفكر ومتع المناظرات والمجادلة والتمعن فى روائع الفن . ولم يجر أرستيبوس اية تفرقة بين المتع الأفضل والأحط . اذ تركز اهتمامه على البحث عن مدى قصر تجربتنا وتركزها ومباشرتها ، فلا ترجع افضلية تجربة على اخرى الى غير ما فيها من امتلاء وما تحقق من متعة ، ومن ثم فانها تكتسب افضليتها . انها فلسفة انتهازية (*) اساسا وتمثل نظرة للحياة قائمة على الأكل والشراب والمرح . فعليك أن تستمتع بما يتاح لك الآن ، ولا تحن للماضى الذهبى ، أو تضع آمالك فى مستقبل زاهر ، تتصور انك ستسعد فيه . فعش حياتك حتى الثمالة ، واعتصر من اللحظة الراهنة كل ما باستطاعتك اعتصاره من هناء . ويتناسب مقدار ما فى متعتك من شدة ولذة حسية – طرديا – ودرجة ما تحصل

(*) Carpe diem

عليه من اشباع فى هذه اللحظات . وعبر عمر الخيام ، رغم أنه لم يكن قورينائيا عن هـذه الفلسفة فى الأبيات الآتية (وقد رجعنا فى ذلك الى ترجمة أحمد رامى لها من الفارسية) :

لا طيب فى الدنيــا بغير الشراب
ولا شجى فيها بغير الربــاب
فكرت فى أحوالها فلم أجـد
امتع فيهــا من لقــاء الصحاب

***

لا أطفىء لظى القلب ببرد الشراب
فانما الأيــام مثل الســحاب
وعيشــنا طيف خيــال ، فنل
حظك منه قبل فوت الشــباب

***

اشرب فمثواك التراب المهيــل
بلا حبيب مؤنس أو خليــل
وانشــق عبير العيش فى فجره
فليس يزهو الورد بعد الذبول

ولكن ثمة صعوبات محيرة تبزغ وتتصــاعد ، وتمثل نقدا عمليــا لنظرية القورينائيين . أولا ــ اذا اكتفينــا بالنظر الى متع اللحظــة ، ولم نعن بالتنبؤ بما سيجىء فى أعقابها ، فاننا كثيرا ما نستمتع بأنفسنا الآن ، وندفع ــ فيمــا بعد ــ الثمن غاليا . فمثــلا اذا أردنــا زيادة استمتاعنا بالشراب الى الحد الأقصى ، لكى نركز تجربتنا بأكبر قدر مستطاع ، فاننا سنلاقى أنفسنا نعانى عناء شديدا فى الصباح التالى . ومثل آخر اذا أردنا الغلو فى الانغماس فى متعة الأكل والتهمنا بشراهــة كل ما سنحت لنا الفرصــة بالتهامه ، فاننا سنكتشف اصابة أبداننا بالعلة وتشوه منظرها . ثم هنــاك المشكلة العكسية التى تتمثل فى رفض تحمل أية وعكة مؤقتة فى ســبيل ما نجنيه مستقبلا . وقد تتمــاثل هذه المشكلة فى آثارها الانتكاسية . وهناك قصة تروى عن غلام يونانى

كان يحمل حقيبة مليئة بالذهب ، ودفعه ثقلها الى القائها فى اليم . ولا يخفى أن واجبه كان يقضى تحمله بعض الجهد الآنى فى سبيل الاستمتاع مستقبلا بما يعود عليه الذهب من متعة . وتقتضى الحكمة ان نتجاوز عن قدر كبير من المتاعب التى قد لا تتفق وما نشتهى ، ونعد أنفسنا لمستقبل تتحقق فيه المتعة لنا ، لأننا اذا رفضنا الخضوع الآن لأى نوع من الكدر ، فاننا سنأسف ــ كما يحتمل ــ لرعونتنا ، فيما بعد . وباختصار ، فليس بمقدور أحد أن يتجاهل العواقب المستقبلية عندما يقرر كيف يتعين عليه أن يتصرف . فثمة متع مباشرة يجب أن ترفض ، لأنها ستؤدى ــ فيما بعد ــ الى قدر كبير من الألم . وهناك آلام مباشرة يجب تحملها فى سبيل العائد المجزى الذى ستحققه مستقبلا .

وبالاضافة الى ذلك ، فلقد رئى أن الغلو فى المتعة حالة لا تتصف بالخير الكلى ، اذا نظرنا الى ما ستجره فى أعقابها . فالظاهر أنه كلما ازدادت شدة المتع التى يحصل عليها الفرد ، ازداد احتمال حدوث حالة عكسية مماثلة من الألم تالية لذلك . وكأنه كلما ارتفعت قمة الفرح ، ازداد انحدار أخدود الألم والمعاناة أو اليأس . فالجبال الشاهقة محاطة بوديان واخاديد شديدة الانحدار . فمثلا اذا صمم احد على زيادة تركيز تجربة تعاطى المخدرات ، وترك تدخين الماريوانا وأدمن تدخين الهيروين ، فانه سيكتشف انه بالرغم مما يبدو فى التجربة من انتشاء ، الا أن عواقب الادمان قد جرت فى ذيلها قدرا كبيرا من المعاناة . أو اذا أراد شخص الشعور بالمتعة المترتبة على الاسراع فى قيادة سيارته بأقصى سرعة لها ، فان احتمال التعرض لخطر الصدام ستزداد نسبيا . وهكذا كلما حاول انسان زيادة شدة المتعة ، فانه يباغت بمضاعفة احتمال الألم . بينما اذا عاش الفرد حياة وادعة هانئة ، فان العواقب ستجىء بالمثل وادعة هانئة ، بدلا من أن تحدث مضاعفات فى الحالات المعاكسة .

فاذا اعتبرنا « الشدة » ليست ذات قيمة بالضرورة ، سيكون الايجاز (قصر مدة المتعة) الذى ناصره القورينائيون قد تعرض أيضا للتقويض ، لأن ما دفعهم الى الاشادة « بالايجاز » هو تصورهم أنه يتيح الفرصة لتحقيق الحد الأقصى من الشدة ، فليس بمقدور أحد الحصول على تجربة شديدة الامتاع تدوم وقتا طويلا ، وانما بامكانه أن يحصل على تجربة شديدة قصيرة الأمد ، ومن هنا يكون « الايجاز »

هو الثمن الذى ارتضى القورينائيون دفعه فى سبيل الحد الأقصى من « الشدة » . فاذا كانت « الشدة » ليست مبتغاة بالضرورة ، فاننا لن نكون بحاجة الى ارتضاء التجربة الموجزة ، لأننا ـ بطبيعة الحال ـ سنفضل امتداد متعتنا لأطول فترة ممكنة .

واخيرا فان متع الحواس يمكن أن تتعرض للتحدى باعتبارها ليست من النوع الأكثر ارضاء . وبالمقدور المحاجاة والقول بأن الاستمتاع الذهنى اثرى وأعمق وأكثر اشباعا ، فى نهاية المطاف ، من المتع الحسية المؤقتة . فكما قال والتر ليبمان (المعلق السياسى الأمريكى) : فى الحق ، لعلنا لا نشعر بالدهشة اذا بدت متع اللحظة مجرد متع وقتية ، ومن ثم فمن غير المستبعد أن يكون الاستمتاع بالحالات والأفعال الذهنية مفضلا على متع الحواس الزائلة والضحلة والبهيمية » .

الأبيقوريــون

وادت هذه المشكلات الى حدوث تعديل فى النظرة القورينائية ، التى بلغت ذروتها فى نوع آخر من الهدونية تبنته المدرسة الأبيقورية (٣) وكان الفيلسوف ابيقورس (٣٤٢ ق.م ـ ٢٧٠ ق.م) الذى أنشأ المدرسة ، وتسمت باسمه من الاثينيين الذين عاشوا ابان الجزء الأخير من حياة أرسطو . ونحن نعرف أن أبيقورس درس مذهب أفلاطون ومعتقدات ديموقريطس . كما نعرف أيضا أنه علم فى آسيا الصغرى قبل أن ينشىء معهده الفلسفى فى أثينا حيث كان يدير فصولا فى حديقة مسورة شهيرة اصبحت تعرف تاريخيا باسم حديقة ابيقورس ، تماثلت فى شهرتها هى والأكاديمية عند أفلاطون والليسيه عند أرسطو .

واتخذ ابيقورس السكينة وخلو البال وراحة البدن هدفا للحياة . ورئى وجوب استبعاد أى شىء يقلق سكينة الفرد . ولقد اعتقد أبيقورس ـ فى الحق ـ أن تجنب الألم أهم من السعى وراء اللذة والمتعة . اذ بدت المتعة فى نظره هى غياب الم الجسم واضطراب النفس . والهدف الجامع هو الحفاظ على أنفسنا فى أعلى حالات الصفاء . وانتقد الأبيقوريون القورينائيين لأنهم سعوا وراء المتع المقلقة ، ولأنهم ركزوا

---

(٣) أنظر The Stoic and the Epicurean Philosophers — W.J. Oates

فقط على المتع المباشرة أو الفورية بدلا من أن يحسبوا جملة مقدار السعادة التى يهتدى اليها الفرد خلال حياته . فاذا اقتصرنا على الاستمتاع بالمتع الآنية التي لا تدوم أكثر من لحظات ، فاننا سنكتشف ان ارواحنا ترزح فى اتعس ألوان الشقاء . ومن ثم فلابد لن نجري حسابا طويل الأمد بين مدى ارجحية المتع على الآلام ، التى تتحقق اعتمادا على قدر كبير من التروى والذكاء وبعد النظر والقدرة على الاستدلال . أجل ان علينا أن تقيم (بضم النون وشد الياء وكسرتها) المتع لكى ندرك ايها لن يتعرض للنقصان من تأثير الآلام اللاحقة ، وايها تستأهل ان نعاني منها فى سبيل ما يتبعها من متع ، ومن ثم تكون النظرة العقلانية الى التجربة ضرورية لتوجيه افعالنا ، وتهذيب اهوائنا ، وللنظر الى ما فى الحياة — فى شمولها — من خير .

وادى هذا التشديد على ضرورة السيطرة العقلية الى شروع الأبيقوريين فى التركيز على الحصول على السعادة التي بوسع العقل ان يحصل عليها لكى ترجح كفتها على المتع التي ستتحقق عن طريق الحواس والجسم . فالعقل هو الأهم لأنه قادر على التحكم فى افعالنا ، وايضا بحكم قدرته على الاستمتاع الفكرى . وعندما نسعى وراء السعادة الذهنية ، فاننا نتجنب شدة الانفعال ، وننعم بالسكينة التى تعد اقل خطرا فى المدى البعيد . فعلينا ان لا نكتفى بتجنب مغريات المتع المباشرة أو الفورية ، يعنى المتع المتاحة لنا ، وانما علينا أن نتجنب أيضا اغراء ايثار التجربة العنيفة على التجربة الهادئة . وعندما نسلم زمامنا للعقل ، سيكون بمقدورنا اختيار المتع الجامعة التى تتميز بصفائها ووداعتها . وقد تكون هذه المتع طويلة المدى اكثر من كونها وجيزة . وبفضل طولها ، سيكون باستطاعتها ان تثبت انها اثرى فى اشباعها ، نعم ان ما نسعى اليه هو الوعى الذى يحقق المتعة .

وكما سبق ان تبين ، فقد اعتبر ابيقورس المتعة مرادفة لاختفاء الألم . واعتقد أن أهم شرط للحياة الخيرة او الكريمة هو تجنب الألم بقدر المستطاع ، وليس البحث عن المتع الموجبة الفعالة . فلو استطعنا الحفاظ على أنفسنا فى حالة بعيدة عن الايلام ، ولكنها مريحة أساسا ، سيكون باستطاعتنا القول بأننا فى حالة استمتاع بالحياة . فمادمنا لا نشعر بالاجهاد أو التعب ، فاننا سنكون فى حالة سعادة (أو على الأقل فى حالة محايدة ، وهى حالة مرغوبة ، لأنها

تدل على اختفاء التعب البدنى او الاضطراب الذهنى) وعندما ننعم بصفاء الذهن وسلامة البدن ، فاننا سنحصل على السكينة . ولقد نظر دائما الى حديقة ابيقورس كرمز مناسب للفلسفة التى نادى بها ، لأنها كانت مكانا مسورا آمنا ، يلوذ به الناس هربا من صراعات العالم وتقلباته ، حيث يحيون حياة ممتعة خالية من الكدر . والأسوار — بطبيعة الحال — لها دلالة متناقضة . فهى تحمى من ناحية ، وتبعد بعض أشياء من ناحية أخرى ، ويعتمد الموقف على ما ستتركز عليه مهمتها الأولية . ولقد قامت حديقة ابيقورس — كما لا يخفى — بدور عازل لمتاعب الدنيا ، لكى ينعم المقيمون فيها بالأمان .

وكشف أبيقورس عن شىء ما من طبيعة الناسك اكثر من كشفه عن طبيعة القديس أو الشهيد ، لأنه لم يهب نفسه للآخرين ، ولكنه عاش حياة معتزلة فى خدمة مثل اعلى للوجود . وتميزت حياته بالزهد والتقشف والتدقيق عند قياس الأشياء . ولقد شجع أتباعه على ممارسة حياة مماثلة من التقشف والانضباط ، جرمت فيها أشياء مثل الأطعمة الفاخرة والافراط فى الشراب والحياة الخليعة ، واعتبر الطعام المؤلف من خبز وماء فيه الكفاية مع قدر متواضع من النبيذ فى مواسم الأعياد . ولابد أن يتميز محل اقامة الأبيقورى بالبساطة ، وأن يكتفى عند تجهيزه بالحاجات اللازمة لاشباع ما هو ضرورى . كما حدث تبسيط للنواحى الرتيبة اليومية بحيث لا تضم ما هو اكثر من الأنشطة الأساسية . واكد ابيقورس قيمة الصداقة ، لما تحققه من ارضاء ذاتى ، اكثر مما تعود به من نفع للصديق ، وشجع مشاركة الآخرين فى تناول الوجبات لنفس الغاية . واعتبر تناول الشخص للطعام على انفراد أمرا محطا لا يليق بالانسان . فكما قال ابيقورس : « عندما تتناول طعامك وحيدا بلا صديق ، فانك ستتشابه وما يفعله الأسد أو الذئب » . ويتعين تهذيب الجسم ايضا ، لا من أجل الصقل الحسى للذوق والمشاعر ، وانما حفاظا على صحة الكائن حتى لا ينغص المرض حياته ويقلق شعوره بالسكينة . والتمارين الرياضية والراحة ضروريان ، ولكنه لم يقر ممارسة التمارين الرياضية ابتغاء لكسب شرف التفوق فى الألعاب الأوليمبية . فالأنسب هو تحقيق قدر كاف من العناية بالجسم لحمايته من المتاعب التى يحدثها للشخص .

وهكذا يكون أسلوب العيش الأبيقورى قد آثر الاعتدال عن طريق تنظيم ممارسة الصلة الجنسية والتحكم فى شهوات البدن ، والحرص

على الحد من اشتهاء الابتعاد عن الاعتدال فى التجـارب الحسية .
وسعى أبيقورس لنقل محور وجودنا من الجسم الى العقل ، أى من الاضطراب الى السكينة ، ومن التعامل الفعال مع الوجود الى التقبل السـالب له ، ومن اللحظات المثيرة الى استقرار حالات القناعة والرضا .

ربمـا بدا النمط الأبيقورى للهدونيـة خطوة متقدمـة على نوع الهدونية التى جاء بها القورينائيون ، الا أنه من غير المقدور أيضـا الحكم عليه بانه خير لا يتطرق اليه الشـك . فعندما شدد أبيقورس وأتباعه على تجنب الألم ، ورجح كفة هذه الحـالة على الافراط فى المتعة ، فانهم قد اتبعوا اتجاها سالبا نحو الحياة بالضرورة . فمن ناحية أساسية ، لقد انسحبوا من الحيـاة ، ونظروا بداخلهم ، وأرادوا العيش حياة آمنة ، بلا ارتباط بالوجود ، وبذلك تشابهوا هم والاتجـاه الذى ساد فى العصـور القديمـة عندما كان النـاس لا يرغبون ما هو أكثر من « تركهم فى حالهم » وتجنب البحث عن الاثارة وأية تجربة جديدة . واذا تغاضينا عن هـذا المثلب ، سنرى أن القورينائيين يبدون أكثر حيوية ودموية وفحولة ونشاطا . فهم يقدمون على مخـاطر اعظم ، ويبدون اكثر ايجابية فى توكيدهم للحياة ، لأنهم أقرب الى قبولها من رفضهم لها . ولسنا على يقين مما يقـال عن وجوب تجنب الشـدة (شدة الانفعال) لأنها قد تجر عواقب أليمة ، كما اننا لسنا متيقنين من ان السكينة نعمة لمجرد عدم احتمال ترتب اية احساسات سالبة عليها . فقد تكون الفرصـة الشديدة جديرة بالثمن الذى يدفع من أجلها . بالمثل ، فليس مؤكدا البتة أيضـا ضرورة تجنبنا اية متعـة مباشرة قد تكون متبوعة بالألم . ان النظر الى العالم على هذا الوجه يعنى العمل بغير قدر كاف من التلقائية . فالحق أن الفلسفة القورينائية هى فلسفة اليافعـين الذين يركزون على متع الجسـد التى تتصف بفوريتها وشدتها وسرعة زوالها . وعلى الرغم من أن هـذا النوع من الاتجاه قد لا يتصف بالحكمة بالمعنى الأبيقورى ، الا انه قد يحقق نتائج افضل من الاتجـاه الحريص للحكمة والشيخوخة . ولربما أمكن القول بأن الحقيقة الأبيقورية تمثل الحصـافة التى تجمد الدماء فى العروق أى الحقيقة القاتلة .

وهكذا يبين صعوبة الحكم على النظرية الأبيقورية ، وهل تعد خطوة متقدمة أم متخلفة فى الأخلاقيات الهدونية . فلكل من النظرة القورينائية والنظرة الأبيقورية مزاياها . ومن الناحية النظرية ، فاننا

قد نرغب الجمع بين النظرتين ، اذا أردنا الحصول على اتجاه هدونى صحيح فى الحياة . وقد لا يتيسر تحقيق ذلك دائما ، لأن العوامل التى شدد عليها كلاهما غالبا ما تتعارض بحيث نضطر الى التأرجح بين بديلين عوضا عن تحقيق مزاج متناغم من الاتجاهين . واذا حاولنا انشاء مزاج يجنح الى اتجاه المتعة ، واستبعدنا ما نراه من مميزات كل اتجاه من الاتجاهين ، فاننا سنكون قد اخترنا نظرة ترجح كفة الأبيقورية .

ولقد أجهد الأخلاقيين الطابع الفردانى (*) — بالضرورة — لكل من النمط القورينائى والنمط الأبيقورى من الهدونية لبعض الوقت . اذ يرغب القورينائيون أن لا تدوم المتعة الفزيائية أكثر من وقت قصير . وأن تتصف بالمباشرة والفورية ، والشدة ، ولكنهم ينشدونها لأنفسهم فحسب . ويبحث الأبيقورى عن السعادة العقلية التى يمكن أن تمتد فى الحياة بطولها ، وتتسم فى طابعها بالسكينة والصفاء ، ولكنه يرغب أيضا أن يحقق ذلك لنفسه . فلا القورينائى ولا الأبيقورى معنيان بامتداد المتعة أو السعادة بحيث تغمر الآخرين . وكلاهما لا يتميز بالغيرية أو الانسانية . انهما لا يتبعان أية أخلاقيات كلية تعم البشر كافة . ولقد تحدث أبيقور عن القورينائية أيضا عندما قال : « لا احد يحب شخصا آخر ، الا اذا كان هذا الحب لصالحه » . وقال أيضا : « عدم الانصاف فى ذاته ليس شرا ، ولكن ما يقلق فاعل الشر هو الخوف الذى ينبعث من القلق وشعور بعدم القدرة على تفادى العقوبة ، يعنى وجوب تجنب الظلم وعدم الانصاف ، لأنهما قد يتسببان فى اصابتنا بالقلق وتوقع القاء القبض علينا ، مما يقض مضاجعنا وينغص حياتنا » .

النفعيــون

لم تتعرض نظرية الهدونية لتغير أساسى ابان القرون الوسطى أو عصر النهضة . وفى القرن السابع عشر ، وبعد أن بدت وكأنها تحتجب ، لاحت بعض بوادر حدوث عودة اهتمام بها بفضل فيلسوفين انجليزيين : توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ —

(*) Individualistic

١٧٠٤) (٤) . ولكن لم يتحقق أى شىء ذو بال حتى القرن التاسع عشر عندما قام جيريمى بنتام (١٧٤٨ — ١٨٣٢) ، وبعده جون ستيورت ميل بدفع الهدونيـة خطوة الى الأمام . وأضفى هـذان الفيلسوفان على الهدونية صبغة كلية أو عالمية ، عوضـا عن طابعها الفردى الذى عرفت به فيما مضى ، وبذلك ظهرت الهدونيـة الاجتماعية ، وسميت بالمذهب النفعى ، ومبدأ النفع الذى يمثل محور الأخلاقيات النفعيـة قائم على ضرورة سعينا لتحقيق « أكبر قدر من السـعادة لأقصى عدد من الأشخاص » . وبعبارة أخرى ، أن لا نبحث عن المتعة أو السعادة من أجل أنفسنا فحسب ، وانما من أجل البشرية جمعاء . ويجب أن تتصف هذه السعادة بوفرتها وامتدادها بقدر المستطاع . وبمقدورنا ان نقيس احقية افعالنا وقيمة أهدافنا بالرجوع الى مقدار السـعادة التى كفلتها افعالنا . فاذا تأثر بأفعالنا عدد اكبر من البشر ، ونجحت فى ادخال السعادة الى قلوب عدد وفير منهم ، فان هـذا سيكون افضل اخلاقيا من اسعاد قلة من البشر ، وهكذا يقاس النجـاح فى الحياة بدرجة مقدرتنا على اسعاد الآخرين .

ويناصر اتبـاع المذهب النفعى — كمـا لا يخفى — المذهب الأكثر غيرية وانسانية اكثر من مناصرتهم للقورينائيين والأبيقوريين . اذ كان الأبيقوريون معنيين اساسا بتحديد نوع الاستمتاع ، وهل يكون فزيائيا (حسيا) أو عقليا ، مباشرا ، او ممتدا ، وهكذا . ولكن مشكلتهم تركزت دائما على الفرد . وعلى نقيض ذلك ، فان النفعيين كانوا يرغبون فى تحقيق السعادة — او المتعة — للمجتمع وليس لأنفسهم فحسـب . وينظر الى أى فرد يسعى لذلك ، على أنه مجرد أحد الأشخاص الذين يتأثرون بالفعل ، بحيث لا يصح أن ينسب اليه وحده . ومن هنا لم تعد المسألة خاصـة بتضحية شخص بذاته فى سبيل خير الآخرين أو بدء الانسان بنفسه فحسب ، ولكنها تحولت الى نظرة ترى سعى الانسان لتحقيق السعادة الشخصية مطلبا يخص الآخرين ولا يخصه بمفرده .

---

(٤) قـام Pierre Gassendi (١٥٩٢ — ١٦٥٥) (وفرنسيس هاتشسون (١٦٩٤ — ١٧٤٧) بتعديل الهدونيـة على نحو يثير الاهتمام ، ولكنهما لا يدرجان عادة بين عظماء الفلاسفة .

جيريمي بنتام

وأول من اتبع موقفا نفعيا من الهيدونيين هو جيريمي بنتام الفيلسوف الانجليزى وعالم الاجتماع الذى كان معنيا بالبرامج السياسية التى تهدف الى زيادة رفاهية جميع طبقات المجتمع . وساهم بنتام فى العلم أيضا ، وتأثر به . وكان العلم قد بدأ يلعب دورا قويا فى عهده مما دفع فيلسوفنا الى الاعتقاد بامكان تجنيد العلم لخدمة الأخلاق . وأراد تحقيق زيادة فى خير المجتمع اعتمادا على التطبيق العلمي للمبادىء الاجتماعية ، واعتقد ان الأخلاق قد اتصفت فى الماضى بشدة غموضها ، وابتعادها عن الدقة ، ولكن الوقت قد حان لتزويد الفكر الأخلاقى (٥) بما يتميز به العلم من رسوخ ودقة .

ولما كان بنتام من النفعيين لذا شغف بتحديد مقدار السعادة التى يمكن لأى فعل أن يحققه ، واعتقد أنه بالامكان التعبير عن ذلك بلغة الأرقام ، وقياسه بدقة . فاذا أردنا أن نحقق أعظم قدر من السعادة ، لأقصى عدد من الأشخاص ، فان علينا أن نعرف المدى الذى تحققه مختلف الأفعال لبلوغ السعادة ، وأن نقارن بين أى فعلين لتحديد أيهما أقدر على تحقيق السعادة لأكبر عدد من الأشخاص .

وبعد أن وضع بنتام هذه الغاية نصب عينيه ابتكر ما سماه « بحساب المتع » أو « الحساب الهدونى » وهو عبارة عن مشروع يرمى الى القياس العلمى لمقدار المتعة والألم الذى قد يحققه اى فعل . واعتقد أن بوسعه رد المتعة الى بعض عناصر يمكن تسميتها « بالهدون » ، يعنى وحدات المتعة أو الألم ، التى يمكن أن تجرى لها عملية « جمع » أو « طرح » . وفضلا عن ذلك ، ، فقد أراد فصل كل ألعوامل المشتركة فى تلقى المتعة والألم ، وتقدير الأفعال بحصر الهدونات التى يحصل عليها عن طريق هذه العوامل . ولما كان بنتام على دراية بتاريخ الهدونية ، لذا فانه عرف أن القورينائيين قد تعرفوا على بعض عوامل هامة « كالشدة » و « المباشرة » « الفزيائية » ، كما أضاف الأبيقوريون

---

(٥) انظر الى كتاب: Bentham An Introduction to the Principles of Morals and Legislation

انظر الى الفصل الرابع بوجه خاص ففيه شرح « لفكرة الحساب » (أنظر الفصل الرابع) وعندما حاول بنتام تحويل الفلسفة الى علم فانه نزع الى اتباع نفس السبيل الذى سلكه ديكارت ولايبنتز وسبنسر وكونت وبرادلى واير وراسل .

جملة نقاط حسنة الى تعريفهم للسعادة ، عندما ذكروا أن السكينة والديمومة وما أشبه من العناصر الجديرة بالاضافة . ويرى بنتام ان المسألة لا تنصب على وجود منافسة بين المذهبين باعتبارهما بديلين يستبعد كل منهما الآخر ، ولكن يتعين أن يؤخذ كل مذهب من المذهبين فى الجسبان ، وأن يحدد لكل فعل قيمة عددية تمثل درجة المتعة او درجة الألم التى نحصل عليها من تطبيق الوسيلة القورينائية او الوسيلة الأبيقورية . وفرق بنتام بين العوامل المشتركة فى الأفعال ، وارجعها الى ما سماه العلامات السبع ، التى تعد — بوجه عام — قد جمعت بين العوامل القورينائية والعوامل الأبيقورية .

الشدة (*) : بطبيعة الحال ، كانت الشدة هى اول علامة ركز عليها القورينائيون . فاذا تساوى كل شىء آخر ، فاننا سنرغب تميز متعتنا بأكبر قدر مستطاع من الشدة . وثانى العوامل هو **الديمومة** وتعنى هل تعد المتعة ممتدة أم وجيزة . فالمتعة التى تدوم فترة زمنية اطول مفضلة على تلك التى تدوم فترة أقصر . وكان لهذا الاعتبار اهمية كبيرة عند الأبيقوريين . و « الشدة » و « الديمومة » بحكم طابعهما متعارضتان عادة ، ولكنهما تبدوان اعتبارين هامين . والكثير من الأفعال تؤثر الاستمرارية لمدة أطول كغاية لها على التصاعد الحاد .

اليقينية او اللايقينية : علامة أخرى معناها بين فى ذاته . اذ تستحق التجربة التى نحن موقنون من الاستمتاع بها تقديرا أكبر من تلك التى قد نراها تخضع لاحتمالين متعارضين . فى هذه الحالة ، يعترف بنتام بالاهتمام القورينائى بالاستمتاع الذى يتسم بيقينيته ، ولا يتطرق اليه الشك ، أو يتصف بامكانه فحسب . ويقينية المتعة ، أو لا يقينيتها قد تكون لها دلالة على القرب أو البعد . وبذلك ينقلنا بنتام الى العلامة الرابعة وهى **القرابة** أو **البعد** (*) . وتنص هذه العلامة على اعتبار التجربة التى يستمتع بها استمتاعا مباشرا أسمى من تلك التى يؤمل الحصول عليها فى وقت آت . فكلما زاد القرب كان هذا افضل ، لأننا اذا أجلنا المتع آملين الاستمتاع بها فى وقت ما من المستقبل ، فاننا قد نتعرض لخطر حرماننا

(*) الشدة — intensity — الديمومة — duratoin

— اليقينية Certainity — اللايقينية uncertainity.

(*) القرابة Propinquity — — البعد — remoteness

الخصوبة Fecundity

المطلق منهـا . فالمتع الأقـرب أيقن فى الاسـتمتاع بها ، كمـا ذهب القورينائيون .

والعـامل الخامس هو **الخصوبة** ، ويشير الى توقع أن تكون المتعـة متبوعة باحساس من النوع نفسه ، أى بالمتع فى حالة المتعة ، وبالآلام فى حالة الألم . فاذا ترتب على التجربة الممتعة أو غير السارة تجارب مماثلة بدلا من التجـارب من النوع المقابل ، فانها ستعد أسمى من حيث الخصـوبة . وهنا يعترف بنتام بمزايا ما ذكره الأبيقوريون عن وجوب اهتمامنا بالآثار المستقبلية لمتعنا وآلامنـا أكثر من التهـالك على بعض التجارب او تجنبها بلا روية . وعندما ضمن بنتام عـامل الخصـوبة ، فانه وضع بذلك مقابلا للتوازن وعامل الشدة ، لأن ازدياد الشدة قد يؤدى الى جنوح الخصوبة للنقصان . فثمة تناسب عكسى بينهما - فى ناحية المتعة ، على اقل تقدير ، يعنى كلما ازدادت شـدة المتعة ، ازداد احتمال اتباعها بالألم ، وحدوث هبوط فى درجة خصوبتها . وهكذا تكون علامة الخصـوبة ، وأيضا الديمومة قد أهلتا مناصرة بنتام « للشـدة » (٦) .

وهناك عامل آخر تضمنته قائمة بنتام هو **النقاء** (*) ، الذى عرفه بأنه احتمال « عدم تعرض المتعة او الألم » لأن يكونا متبوعين باحساسات **مضـادة** ، يعنى بالألم لو كان متعة أو بالمتع لو كان ألمـا . ان هـذا الشرط يعنى تقدير الاهتمـام الأبيقورى بالعواقب المستقبلية للفعـل والمضمون الممتع الجامع لحياتنا .

والعلامة الأخيرة هى **الامتداد** ، يعنى عدد الأشخاص الذين يمتد اليهم الألم أو المتعة . فالفعل الممتع الذي يتأثر به عدد أكبر من الأشخاص أفضل من الفعل الذى يؤثر فى قلة . بينما يعد الفعل المؤلم غير مرغوب، ويتوجب الانتقاص من مداه الى أقصى حد . وكان بنتام بوصفه نفعيـا معنيا ــ بطبيعة الحـال ــ بمبدأ تحقيق المتعة او السعادة لأكبر عدد من النـاس .

لقد زعم بنتام أن هذه العلامات السبع توضح ايضاحا جامعا

---

(٦) لا يتغير عامل الشـدة بتغير الخصوبة والديمومة بطريقة متناسـبة على وجه الدقة ، ولكن هـذا التغير يحدث بوجه عام . فمثلا فيما يتعلق بالديمومة لا يلزم أن تكون التجربة التى تدوم خمس دقائق اقل فى شدتها بالضرورة من تجربة اخرى تستمر دقيقتين . الا أن التجربة التى تستغرق ساعة ستكون أقل شدة على ما يحتمل . وينطبق نفس البعد عن الضبط على عامل الخصوبة .

(*) النقـاء purity — الامتداد extent .

مانعا العوامل الأساسية التى تشترك فى تكوين المثل الأعلى للمتعة . واعتقد أيضا انه اختار أفضل ما فى الفكر الهدونى الذى ظهر فى الماضى بعد أن ضمن مذهبه عوامل الشدة واليقينية والقرب عند القورينائيين وعوامل الديمومة والخصوبة والنقاء عند الأبيقوريين . وفضلا عن ذلك ، فانه أضاف عامل النفعية حتى يطمئن الى عدم اغفال قيمة تحقيق السعادة للجميع .

وبعد أن حدد بنتام العوامل الوثيقة الصلة ، فانه استعان بها فى حسابه الهدونى . فعلى اى شخص أن يطرح قائمة بجميع المتع التى يمكن أن تستمد من اى فعل متاح . وستتحدد بعد ذلك قيمة كل متعة بالرجوع الى كل علامة من العلامات السبع ، وتجمع وحدات « الهدون » بعضها على بعض ، وتجرى العملية ذاتها بالنسبة للآلام ، ثم تطرح السوالب من الموجبات ويستخلص هل كان الفعل ممتعا ام لا ؟ فاذا جاءت النتيجة بالايجاب سيعد الفعل ممتعا بوجه عام ، ويتعين القيام به . أما اذا جاءت النتيجة سالبة فان هذا سيعنى أن الفعل قد أثبت ايلامه الى حد كبير ، وينبغى تجنب القيام به .

ثمة نقطتان تتعلقان بهذا الحساب الهدونى ينبغى ذكرهما بهذه المناسبة . أولا — ان الفرد هو الذى يحدد عدد الهدون التى تمنح لكل عامل فى الفعل موضع البحث ، ولكن العوامل المشتركة فى الفعل مسألة موضوعية ، وبذلك يكون هذا المشروع قد خلط الجوانب الذاتية والموضوعية . وقد يحصل الأشخاص على درجات بعيدة الاختلاف . ثانيا — ان علينا أن نقيم تقييما صادقا مقدار « الهدون » المتضمن فى كل علامة ، وأن لا نزيف الأرقام للحصول على النتيجة التى تروقنا ، وسيكون هذا الاجراء مخيبا للآمال فى أية حالة من الأحوال ، لأن أية عملية امينة يطبق عليها هذا الحساب ستكشف للشخص الفعل الذى يعد بتحقيق اكبر قدر من المتعة .

بنتام : تقييم نقدى

١ — عندما يقيم مشروع بنتام ، لابد من الاعتراف بما يتميز به من سلاسة فى مظهره تتجلى فى كفايته وبساطته . وليس من شك أن محاولة اقامة الأخلاق على اسس علمية تستحق الثناء . أما هل نجح الحساب الهدونى فى تحقيق هذا الهدف فمسألة تستحق

النقاش . وينصب أول الانتقادات التى بالاستطاعة توجيهها ضد هذا الحساب على جانبه النفعى . فعامل الامتداد ما هو الا علامة واحدة من العلامات السبع فى مذهب بنتام ، يعنى لا يزيد نصيبه من مجموع « الهدون » عن « السبع » (بضم السين) . ولكن بنتام بوصفه أحد أتباع المذهب النفعى كان من الواجب أن يكون أعظم اهتماما بعدد من يتأثرون بالفعل المتع . فلو انه خص الامتداد بنصيب أكبر مما خصصه لأى عامل من باقى العوامل — أو ربما لها جمعيا — لكان الأقرب الى الاحتمال هو حصوله على نتيجة تتواءم ونظرية النفعية . ولكن الحساب فى حالته الراهنة لن يتحقق على الاطلاق من حصول الفعل الذى يمس العدد الأكبر على أعلى درجة من الهدونات . فالظاهر أن بنتام قد خان المذهب النفعى فى سبيل تطلعه لانشاء أخلاق علمية .

ودفاعا عن بنتام يتعين القول بانه ظن ان المجتمع فى شموله قد يحصل على السعادة اذا قام كل فرد فيه بتحقيق السعادة لنفسه . على أن هذا الافتراض اقرب الى السذاجة ، لأنه غالبا ما يحدث صراع بين السعادة الشخصية للفرد وسعادة المجتمع فى جملته . ومن ثم فلعل الاتجاه الأفضل كان منح علامة الامتداد درجة أكبر فى الحساب، بدلا من الافتراض بأن الأجزاء ستساعد على ارتفاع المجموع آليا .

٢ — وهناك مشكلة رئيسية أخرى تتعلق بحساب المتع ، ترجع الى القيمة الرقمية التى خصصت لكل عامل . فهناك — كما يبدو — قدر كبير من عدم الدقة فيما يتعلق بالعد الدقيق للهدونات التى يتعين منحها . فاذا كان من المنتظر أن تستمر احدى التجارب ساعة فهل يمنح آنئذ بند الديمومة ثلاثة هدونات أو أربعة ؟ .. واذا استطاع فعل ما امتاع خمسة أشخاص ، هل هذا يعنى انه يساوى « ١ » أو « ٢ » أو « ٣ » فى بند الامتداد ؟ وفيما يتعلق بالمقارنة بين فعلين ، فان المشكلة لا تنصب على ماهية الفعل الذى سيمنح أعلى الدرجة من الهدونات بقدر تركزها على معرفة كم تبلغ أعلى درجة . فمثلا يعد الهبوط « بالباراشوت » من الطائرة من التجارب التى تتطلب جهدا اشد ، ومهارة أكبر من صيد السمك ، ولكن هل تحسب هذه الشدة على انها أشد مرتين أم ثلاث مرات ؟ ان الصعوبة الكلية تجىء من محاولة الحصول على أداة قياس دقيقة لشىء غير محدد كالمتعة ، واذا أريد أن يكون الحساب حسابا بمعنى الكلمة ، فان الدقة ستكون ماسة . فاذا كان هناك اختلاف بين عددين أو ثلاثة ، فمن المقدور بيان أن الفعل البديل قد جاء الأفضل بعد المراجعة النهائية للحساب .

وربما بدا انه كلما ضاقت النسبة العددية ، فان هـذا سيساعد على حل المشكلة . كأن تكون مثلا ١ : ٣ ، مما يسـاعد على انقـاص الاختلاف ، وبذلك يكون القرار أقل تعسفا . غير أن اى اجراء من هذا القبيل لن ييسر حل مشكلة الاختلافات التى قد تحدث بين الأفعـال المدرجة تحت مختلف العوامل . فاذا امتد احد الأفعال بحيث أصبح يمثل عشرة آلاف شخص فى مقـابل فعل آخر لا ينطبق على اكثر من شخص واحد ، فان هـذا الاختلاف لن يستطاع التعبير عنه الا بمنح « الأول » ١ والثانى ٣ . غير أن هذه الطريقة لن تفلح فى الكشف عن التفوق الكاسح للفعل الأول فى بند الامتداد .

ومن ناحية أخرى ، فاذا رفعنا النسبة وجعلناها ١ : ١٠٠ مثلا حتى نتبين مدى الاختلاف ، فاننا سنحار عندما نحاول أن نقرر العدد الذى يناسب المتعة المتضمنة . فمثلا هل تمنح مشاهدة مباراة كرة القدم فى شهر ديسمبر (المعروف ببرودته) ٣٧ درجة فى علامة النقاء أم ٦٥ درجة . لعل الدرجة المناسـبة هى ١٢ . وبعبارة أخرى ، كلما ازداد اتساع الفجوة بين الأعـداد ، ازدادت هـذه الطريقـة ابتعـادا عن الدقة .

وترتد المشكلة العامـة الى تعذر التعبير عن المتعـة بلغـة الكم أو الأرقام . ولقد حاول بنتام استعمال مصطلحات رقمية للتعبير عن أشياء تراوغ اى حساب رقمى دقيق . فليس بالاستطاعة الحصول على اية تقديرات عددية دقيقة عن الحالات أو المشاعر . وترتب على ذلك تصدع الطريقة الحسابية الهدونية ، وظهورها بمظهر مصطنع حافل بالمغالاة . وتعذر الاعتماد عليها كأداة لتحديد أعظم مقدار من السعادة لأكبر عدد من الأشخاص ، وبمعنى أصح ليس بالامكان انشاء علم أخـلاق حسـابى .

٣ ـ ولعلنا ندهش أيضا من المظهر الأخلاقى لنظرية بنتام . فاذا جعلنا معيار السلوك البلوغ بالمتعـة الحد الأقصى ، فاننا سننزلق الى تفضيل الفعل اللاأخـلاقى الذى يحقق متعة اشد على الفعل الأخلاقى الذى يعود بمتعة أقل . ففى الحساب الهدونى ، قد يبين أن نتيجـة الحساب الهدونى هى تفضيل الفعل اللاأخلاقى على الفعل الأخـلاقى ، لأنه يحقق نسبة متعة اعلى . ومن الصعب الدفـاع عن مثل هـذا الرأى ، ولابد أن تتصف بالخلل اية نظرية مزعومة للأخلاق تنتهى الى نتيجة من هذا القبيل .

الظاهر أن المذهب النفعى لبنتام قد ساوى بين ما هو شديد الامتاع ، وما هو اخلاقى الى اقصى حد . غير أن الشيئين ليسا متساويين من الناحية المنطقية . اذ لا يحقق الفعل الصائب أخلاقيا — دائما — متعة تفوق متعة الفعل الخاطىء أخلاقيا ، لأن الفعل قد يكون شديد الامتاع وبعيدا تماما عن الأخلاق ، كما نعرف جيدا . فعندما نشعر بنداء يدعونا الى مقاومة الاغراء فان ما يترتب على ذلك من توتر ، سيكون هو سبب ما يحدث داخلنا من صراع ، لأننا نرغب فى الاستسلام لتجربة ممتعة ، ولكننا نشعر بوخز للضمير لما فى هذه التجربة من طابع لاأخلاقى . ولا يلزم حتى أن يتصف الفعل بأخلاقيته اذا حقق متعة لعدد أكبر من الناس ، كمثل الأغلبية التى صوتت مؤيدة ابادة الأقلية التى لا تتمتع بالشعبية . وهكذا لا يكون توزيع المتع ، أو مقدارها ، سببا يستند اليه عند الحكم على الطبيعة الأخلاقية للفعل الممتع ، وبذلك لا يكون تحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد معيارا للأخلاق .

وبالرجوع الى النقاش السابق عن الخير والحق سيبدو أن المذهب النفعى قد شارك بتقديم نظرية فى الخير كثيرا ما اختلفت عن معايير السلوك الحق . ولا ينطبق هذا التنافى على موقف بنتام الأخلاقى وحده ، ولكنه ينطبق أيضا على المذهب النفعى بوجه عام . فالفعل الممتع بقدر كبير لا يتصف دائما بأخلاقيته ، حتى وان استمتعت به أعداد كثيرة .

٤ — هناك مشكلتان اضافيتان تتعلقان بنظرية بنتام تتعين الاشارة اليهما . فأولا — لقد جعل بنتام هدونيته الأخلاقية ترتكن على هدونية سيكلوجية . ولقد سبق الكشف عن صعوبة الربط بين هاتين السيكلوجيتين . ولقد كتب بنتام قائلا : « لقد وضعت الطبيعة البشرية تحت رحمة سيدين : الألم والمتعة . ولهما وحدهما الحق فى تعريفنا بما نفعل ، وايضا تقرير ما يتعين علينا القيام به » . فى هذا القول ، قبل بنتام الرأى الذى جاءت به الهدونية السيكلوجية وايضا الأنانية السيكلوجية . ويثير تفسير السلوك على هذا النحو التساؤل الى حد بعيد (أنظر صفحات ٩ : ١١ ، ٩٢ : ٩٤) . كما أنه جنبح الى جعل اعتقاده بتزكية اتباعنا للمتعة يرتكن الى حقيقة وجوب خضوعنا لها ، وبذلك لا يكون قد اقتصر على اقتراف اغلوطة الطبيعانية، ولكنه يكون قد امتدح أيضا جعل دور المتعة بلا مبرر على الاطلاق .

فتبعا لما يراه بنتام فاننا لا نملك أى اختيار . فاذا كان اتباعنا للمتعة أمرا لا مفر منه ، آنئذ لن يكون فى وسع بنتام (فى أفضل الأحوال) غير اقرار هذه الحقيقة . غير أنه ليس بمقدوره ــ منطقيا ــ ان يجادل فى مسألة تبنى أخلاقيات المتعة ، كما فعل على ما يبدو ، لأن الثناء على الشيء ، لا يعني التوصية باتباعه . وبالاضافة الى ذلك ، فحتى اذا كان الناس يجرون وراء متعتهم ، فان هذا لا يعد أساسا يقام فوقه المثل الأعلى النفعي الذى يسعى لتحقيق سعادة الآخرين .

٥ ــ وآخر انتقاد يوجه لهدونية بنتام ، هو أنه لم يفسر غير مقدار المتعة التى يحققها الفعل ، ولم يعن بنوع المتعة المتضمنة . وربما قارن بنتام ــ ضمنا ــ أفعالا مثل زيارة متاحف الفن ، والتمرغ فى الوحل ، لحساب مقدار المتعة التى تتحقق من الفعلين ، فاذا صح أن الحالة الأخيرة هى الأكثر اقناعا فمعنى هذا أنها الفعل المفضل . ولقد ذهب بنتام حتى بعيدا الى حد قوله : « أنه لما كان مقدار المتعة متساويا فى لعبة كالحوكشة (عندنا فى مصر) والشعر ، فان هذا يدل على تساويهما فى القيمة » . ولكن بالتأكيد ، فانه بالاستطاعة التفرقة بين المتع بتصنيفها الى أنواع أسمى وأنواع أحط . ولا يمكن الحكم عليها من ناحية المقدار فقط . ان الفروق القائمة على الكيف بين المتع تبدو ــ فى أقل تقدير ــ مماثلة فى أهميتها لفروق الكم ، ومن غير المستبعد أن تكون أعظم أهمية .

وأدى فشل بنتام فى النظر الى الكيف الى جانب تركيزه على الكم عند تقييمه للمتع ، ووضعه المتع الحيوانية فى درجة مساوية لمتع البشر ، الى وصف كارلايل لفلسفته « بفلسفة الحلاليف » . فقد اعتقد عدم وجود اختلاف فى القيمة بين متع الخنزير ومتع الانسان ، ما دامتا تتماثلان فى الدرجة . لقد عنى بنتام بالمتعة كمقادير من ناحية الزيادة والنقصان ، وليس بما هو أفضل أو أسوأ ، مما يدل على أنه كان سيرضى ــ ضمنا ــ عن نوع الحياة التى يحياها الخنزير السعيد ، وأنه سيرى أن ما ينطبق على الخنزير ينطبق على بنى آدم .

اننا عندما نشاهد أحيانا البهائم وهى ترعى الكلأ ، فاننا نغبطها أحيانا ، ونظن أننا اذا عشنا حياة مماثلة لحياة الماعز أو البقر فان حياتنا ستتسم بالروعة ، لأننا سننعم بالغذاء الوفير ، ولن يشغل بالنا شيء ، وسنمضي وقتنا فى التجوال والنوم والبحلقة وتخليد النوع . غير أنه حتى اذا استهوانا مثل هذا الوجود المتحرر من أية قيود ،

والمستغرق فى المتع الأولية ، لبعض الوقت ، الا أننا لن نرضى — فى أغلب الظن — عن مصاحبة المواشى عندما تساق الى الأسواق . ولو خيرنا ، فاننا سنختار أن نكون بشرا ، حتى وان عنى ذلك تعرضنا للألم . فمن حيث الكيف ، فاننا نعتقد أن الحياة الانسانية أفضل من حيث نوع ما تحقق من سعادة ، ولن يترك فى نفسنا اى أثر ما يقال عن أن الخنزير أو الماعز أو البقر يعيش حياة هانئة تتحقق فيها متعة أعظم .

اننا جميعا لا نتأثر بحقيقة تأثر عدد أكبر من الأشخاص ، واستمتاعهم بفعل ما بالذات ، لأنه لو كان هذا الفعل من نوع أحط ، فانه لن يكون المفضل فى نظرنا . فنحن مثلا لا نميل الى تحويل متاحفنا الفنية الى (بارات) نتعاطى فيها الكوكتيل ، أو تحويل كلياتنا الى ساحات رياضية ، ومكتباتنا الى قاعات لمشاهدة التليفزيون ، حتى لو ساعد ذلك على تحقيق المتعة لأكبر عدد من الناس . فلربما كان توفير تجربة اعمق للقلة يفوق فى قيمته توفير المتع التافهة للكثرة (٧) .

جون ستوارت ميل

أدى اعتماد المذهب النفعى لبنتام على عوامل الكم الى ظهور حاجة لاصلاح هذا الخطأ ، واضطلع بهذه المهمة مواطنه وخليفته جون ستوارت ميل (١٨٠٦ — ١٨٧٣) . وتمشيا مع ما ذكره ميل ، فان على الهدونية أن تراعى جانب الكيف فى المتعة ، لو ارادت أن تصبح المتعة مذهبا يستحق التبجيل المناسب كهدف للحياة . وكتب ميل : « يتوافق تماما ومبدأ المنفعة الاعتراف بحقيقة أن بعض انواع المتعة اكثر ابتغاء وقيمة من المتع الأخرى . ومن السخف عند تقدير جميع الأشياء الأخرى أن ينظر الى الكيف وأيضا الى الكم ، وأن يفترض اتخاذ الكم وحده كأساس لتقرير المتع (٨) » . هنا يعترف ميل بالحاجة

---

(٧) هناك مشكلة أخرى تثار حول ما يعنيه « العدد الأكبر » . فلقد حدد ميل هذه الفئة بأنها تضم « جميع المخلوقات ذات الأحاسيس » ، ولكن هذا التعريف قد يعنى فئة واسعة تضم الحياة الحيوانية والأجيال القادمة من البشر ، وفى هذه الحالة ، قد يطلب من الآدميين العائشين الآن ان يضحوا بسعادتهم من أجل مجموعة أكبر من الحيوانات والكائنات البشرية القادمة .

(٨) فى كتاب Utilitarianism ضمن Collected Works of John Stuart Mill.

الى اجــراء تعديل وتهذيب لنظريــة المــذهب النفعى ، بالرجــوع الى عامل الكيف .

ولكن كيف يمكننــا تحديد أى الفعلين المتعين اسمى من حيث الكيف ؟ وما الذى يجعل أحدهما أسمى ويجعل الآخر احط ؟ ويرد ميل بأن المتعة الأسمى هى المتعة التى يختارها الســواد الأعظم من البشر : « فمن بين أية متعتين ، لو اتجه الجميع ، أو الجميع على وجه التقريب من أصحاب الخبرة ، الى تفضيل احدى المتعتين على المتعــة الأخرى تفضيلا واضحا وقاطعا ، بغض النظر عن الشعور بأى الزام أخلاقى لهذا التفضيل ، ستكون هذه المتعة هى الأكثر ابتغاء : وهــكذا يكون بالمقدور بكل اطمئنان اتخاذ مفضــلات أصحاب الخبرة كدليل لارتفاع مستوى الكيف » ، « لأنه من المستبعد أن يقوم أحد العارفين بايثار المتعة الأحط وتفضيلها على المتعة الأسمى » . « فلا أحد من النابهين سيقر القيام بدور الأحمق ، ولا أحد من أهل الرأى سيرتضى أن يكون جهولا ، ولا أحد من أرباب المشاعر والضمائر سيتحول الى انانى منحط ، حتى بعد اقناعه بأن الأحمق والجهول والمدلس يرضى بنصيبه أكثر منه » . ويردف ميل قائلا : « من الأفضــل أن تكون أحد أبناء آدم ممن لا يشعرون بالرضــاء ، ولا يعجبهم العجب ، عن أن تكون حلوفا من أهل الرضاء . ومن الأفضل أن تكون سقراط عن أن تكون من الحمق من أهل الرضا . ان المتع الأسمى هى أيضا المتع التى تشغل اسمى ملكات الكائنات البشرية » .

ميــل : تقييــم نقــدى

لا جدال أن المذهب النفعى كان فى حاجة الى اضافة الاعتبارات الخاصة بالكيف كمصحح له ، لأن مبدأ أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد قد يأتى بفلسفة مبتذلة . ويبدو معيار ميل الذى قسم المتع الى متع أسمى واخرى احط مقنعا . ومع هذا فاننا اذا تمعنا وحللنا المذهب النفعى عند ميل ، فاننا سنكتشف هنات واضحــة تثير الشك ، بل وربما تدعونا الى التشكك فى المذهب النفعى برمته .

١ ــ فأولا ــ من الخطــأ الاعتقــاد بأن أهــل الدراية بالمتعتين سيختارون ــ بالضرورة ــ المتعة الأسمى ، مهما نزعنا الى التوســع فى تحديد مفهوم كلمة « أسمى » فالملايين ممن يشاهدون برامج التليفزيون الفئة التافهة هم بوجه عام على دراية بروائع الأدب ، ولكنهم يفضــلون

الفرجة على التليفزيون عوضا عنها . وعندما يختـارون مشـاهدة التليفزيون ، فانهم لا يدعون أنه متعة أسمى ، ولكنهم يكتفون بالتعبير عن عدم ممانعتهم فى الاستمتاع بالمتعة الأحط . ويصح ذات القول عن تفضيل مشاهدة مباراة رياضية على زيارة متحف فنى . فالألعاب الرياضية تجتلب عددا أكبر من الناس يفوق عدد راغبى زيارة المتاحف ، ولكن يصعب القول أن هـذا يثبت تفوق الألعاب كمتعة . وحتى فى نفس المجـال ، فان النوع الأسمى من المتعة أقل شعبية من النوع الأحط . ولا يرجع هـذا الى عدم دراية الناس بالنوعيات الممتازة . فما يباع من الأدب الرفيع أقل ، ولا يعشق الموسـيقى الكلاسيكيـة جمهور عريض ، ونادرا ما تعرض الأفلام القيمة فنيا لفترة طويلة فى دور العرض بالمقارنة بالأفلام التجارية أو السـوقية . وباختصار فان ما تختاره الأغلبية لا يصح أن يتخذ مقياسا للكشف عن الأسـمى من حيث الكيف .

٢ ـ لقد اندفع ميل تحت تأثير اهتمامه بالتجارب الأسمى من حيث الكيف ، الى انكار الأهمية الأولية للمتعة ذاتها . فعندما يذكر ميل انه من الأفضل أن تكون شخصا ساخطا على أن تكون حلوفـا راضيا ، فانه يكون قد قال ما يرادف القول بوجود حالة متميزة للحياة من حيث الكيف أثمن من الحياة الممتعة . ان أى نصير رصين للهدونية لن يرضى البتة عن السخط ولكنـه يفضل هـذه الحـالة على المتع البهيمية أو الحمقاء . وعلى هـذا النحو ، فانه يكون قد أخضـع الهدف الهدونى للمتعـة لنوع افضـل من الوجود يتداعى والحيـاة الأسمى للانسان .

واهم ما يسترعى الانتباه أن ميل (او أى شخص آخر) عنـدما يحاول اظهار مذهب الهدونية فى مظهر أفضـل ، بادخـال الفروق المعتمدة على الكيف . فانه يتخلى تماما عن الهدونيـة ، لأنه يحول المعيار المستعمل فى التفرقة بين المتع الأسمى والمتع الأحط الى محـك أخلاقى تحل فيه المتعة محل الخير فى الحياة ، اذ اتخذ ميل ـ دون أن يدرك ما وراء ذلك ـ سـلوك الكائن البشرى الأكمل ارتقاء ـ أو ربما اختيارات الخيرين ـ للدلالة على الحياة الأسمى . ولكن القيـام بذلك يعنى طرح الهيدونية جانبا، لأن ادخال الاعتبارات الدالة على الكيف قد دفعتنا الى تجاوز الهدونية ،فمن الواجب مراعاة جانب الكيف فى الوجود فى أية نظرية عن الخير للانسان .

٣ ــ هناك إنتقاد صغير آخر يوجه لميل ، كما وجهناه لبنتام ، وهو أنه قد استند فى نظرته الأخلاقية على البينات الوصفية . فلقد كتب ميل : الدليل الوحيد الذى يستطاع ذكره لاثبات ابتغاء شىء ما ، هو القول بأن هــذا الشىء هو ما يرغبه الناس . فليس هنــاك سبب يمكن أن يساق لتفسير لمــاذا تبتغى السعادة ســوى أن كل شخص يبتغى سعادته بقدر ما يعتقد أن بامكانه تحقيقها . وهــذه حقيقة . ولا يقتصر الأمر على أن جميع الحجج تسمح لنا باثبات هذه الحالة ، لأن كل ما يستطاع الاحتياج اليه هو معرفة ان السعادة خير (٩) . ان وجه الزيف فى هذا النوع من التفكير ــ اى استمداد القيم من الوقائع ــ واضح تماما .

الهيدونيــة ــ تقييم نقــدى

١ ــ يقودنا بحث نظرية الأخلاق عند ميل ــ وبخاصــة انتقادات عوامل الكيف ــ الى تقييم عام للهيدونية . ويرى كثير من الفلاســفة الأخلاقيين أن التعرف على الحد الأقصى من المتعة لا يبدو أمرا مشرفا بما فيه الكفاية ، أو اساسا للارتكان عليه كركيزة للوجود الانسانى . فنحن نشعر باحتياج الى الارتفــاع بهذا المذهب من متدعياته البهيمية، ولكن وكمــا رأينا ، فان اى تهذيب له سيخرجه عن نطــاق الهدونية ، ويوحى باتباعه لنظريات اخرى عن الحيــاة الكريمة او الخيرة . وقد تكون المتعة أو السعادة هدفا عاما أو طبيعيا يستحق السعى لتحقيقه ، ولكننا بعد التحليل فى نهاية المطــاف سنكتشف أنها لا تفى بالغرض وسنضطر الى البحث عن غاية للحياة ، تشعرنا بالزهو بأنفسنا بدلا من دفعنا الى الشعور بالخجل .

٢ ــ أيضا ، وكما اشير عند الحديث عن بنتام ، فليس هنــاك صلة ضرورية بين السلوك الأخلاقى والسلوك الذى يحقق الحد الأقصى للسعادة لأنفسنا ، أو للسواد الأعظم . فأى فعل يحقق المتعة بمقدار كبير ربمــا يكون أيضــا لاأخلاقيــا بدرجــة كبيرة ، ومن ثم فقد يكون

(٩) نفس المصــدر ص ٢٣٤ .

من الغريب تأييد نظرية للأخلاق تجيز جميع الأفعال التى تعود بالمتعة للأكثرية ، بغض النظر عن لاأخلاقيةهذه الأفعال (١٠) .

وفى محاولة لمواجهة مثل هذه الانتقادات ، رد ميل بأن المبادىء النفعية لا تتعارض أيما تعارض هى والأخلاق ، ولكنها بالأحرى — تعمل كأساس للقواعد الأخلاقية . فالقتل مثلا بالمقدور الحكم بخطأه على أسس نفعية ، لأنه يتعارض وخير المجتمع ، ولا يتفق مع تحقيق أكبر قدر من السعادة للسواد الأعظم من الكافة ، ومن ثم سيكون لاأخلاقيا بوجه عام . ولقد سميت هذه الحالة بالقاعدة النفعية (*) للتفرقة بينها وبين الفعل النفعى . وفيها يستعاض عن تقييم الأفعال عند الحكم عليها بتقييم القواعد التى استندت اليها . وتمشيا وما يذكره ميل ، فان هذه الوسيلة قد ساعدت على صوغ حلقة ضرورية للربط بين مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة ، والقواعد الأخلاقية . ولربما ادان أى فعل نفعى جريمة القتل ، اذا أدى هذا القتل الى الاخفاق فى تحقيق الحد الأقصى من السعادة ، ولكنه لن يستطيع تقديم أى اعتراض لو أن هذا الفعل ساعد على ازدياد السعادة العامة . ومن ناحية أخرى ، فان القاعدة النفعية قد تشجب جريمة القتل والجرائم المماثلة لأنها قد تسىء الى سعادة المجتمع ، ومن هنا فانها لن تقرر هذه الأفعال كقواعد للسلوك . وعلى هذا النحو ، اعتقد ميل أن بوسعه تفادى الاتهام باغتفار المذهب النفعى للأفعال اللاأخلاقية التى تساعد على ازدياد سعادة البشر . وتبعا للقاعدة النفعية ، فان هذا لن يحدث ، لأن ما تعنيه كلمة لا أخلاقى « هو ما يلحق اضرارا بالسعادة اذا مورس كقاعدة » ، وتدل كلمة اخلاقى على كل ما يؤدى الى اسعاد السواد الأعظم . وضرب ميل تأييدا لهذا الرأى مثلا بالعدالة ، التى شرحها « بانها اسم يطلق على احتياجات أخلاقية معينة ، اذا نظر اليها نظرة جماعية ، فانها تقع فى أسمى موضع فى سلم النفعيات الاجتماعية ، ومن ثم فانها تتصف بدرجة كبيرة من الالزام » .

---

(١٠) يذكر ميل « رادعين » يعتقد أنهما كفيلان ينهى الناس عن البحث عن سعادتهم على حساب الآخرين . فهناك الرادع الخارجى للقانون والرأى العام والايمان الدينى . وهناك الرادع الداخلى وهو بمثابة « شعور بالاتحاد باقراننا من الكائنات » . ويفترض أن الرادع الأخير يجعل من المستحيل شعورنا بالسعادة ما لم نسعد الآخرين أيضا . ولا يقتصر الأمر على اتصاف هاتين النقطتين بالضعف ، ولكنهما قد يسمحان بالتجاوز من المتع اللاأخلاقية ما دمنا نشارك الآخرين فيها .

(*) rule utilitarianism

على أن الاعتراض الأســاسى ما زال بلا رد ، يعنى الحكم على الأفعال بأنها حقة أو باطلة فى ذاتها بمعزل عن آثارها الممتعة على الكافة، وما يقال عن أن مناصرتنا للقواعد الأخلاقية لا تعتمد على ما تحدثه من سعادة ـ بالضرورة ـ وانما على ما تتصف به فى صميمها من حق . فحتى اذا شـعر أغلب الناس بالسعادة من التحرش بالأطفال ، الا أننا لن نصف هذه الفعلة بأنها محقة أخلاقيا كقاعدة للسلوك . وهكذا يتضح أن الأخلاقيات النفعية لا تزودنا بالمعيار الصحيح للسلوك حتى فى صورتها كقاعدة نفعية ، وأنها قد ترضى عن الأفعال اللاأخلاقية .

٣ ـ واخيرا فان الهدونية قد أصيبت منذ بدايتها بمشـكلة كامنة فيها تعرف باسم « المفارقة الهدونية (١١) » . وترجع هذه المفارقـة ببساطة الى أن المتعة أو السعادة ليست شيئا يمكن الحصـول عليه عن طريق السعى المباشر ، ولكنها تتحقق كأثر جانبى أو كعاقبـة غير مقصودة . فمن يسعى لخـدمة الله مثـلا قد يكتشف أنه قد حقق السعادة عندما كرس نفسه لخدمة الله . أما الشخص الذى يعمد الى تحقيق السعادة ، فانه يكتشف ـ عـادة ـ مراوغة السـعادة له . فالسعادة أو المتعة تبدوان من الحالات التى يهتدى اليها بطريقة غير مباشرة ، وينتهى أى ساع واع أو متعمد بالاخفاق . وبذلك تكون المتعة نتيجة عابرة تتحقق عندما تكمل انجـازا ، وتتعرض للقضـاء عليها اذا أصبحت هدفا لنا (والعصاب الجنسى كثيرا ما يستشهد به كمثل لاثبات هذه الحقيقة) ، ومن ثم فان وجه المفارقة يكمن فى اعتبار البحث عن السعادة عمدا أمرا غير موفق . ويواجه الهدونى بمفارقـة أخرى ، عندما يرى أن الدفاع عن السعادة يساعد على انقاص احتمال تحقيق الأشخاص لها .

ولقد عبر ميل عن هـذا الاذعان للمفارقة فى ترجمته الذاتيـة (مما أدى الى حدوث بلبلة فى المذهب الهدونى) : « أن من يحصـلون على السعادة هم فقط أولئك الذين يركزون عقولهم على شىء آخر غير تحقيق السعادة لأنفسهم .. وعليك من قبيل الاختبار أن تسأل نفسك : هل انت سعيد ؟ وبمجرد أن تفعل ذلك ستتوقف عن الشعور بهذه السعادة . ومن ثم فعليك أن لا تضـع السعادة نصب عينيك ، واختر

---

(١١) جاء ذكر المفارقـة الهدونيـة hedonistic paradox فى الفصـل الثانى عند الحديث عن الخير .

غاية ما بعيدة عنها . فاذا جاءت الظروف على الطبطابة سترى انك ستستنشق السعادة مع ما تستنشق من هواء (١٢) » . يبدو هـذا الاعتراف صحيحا فى مظهره ، ولو أنه قد يفهم على أنه انسحاب من المباراة ، فميل هنا ينصح باتباع غاية أخرى للحيـاة غير المتعة .

وكما رأينا ، فان الهدونية تشتمل على بعض عيوب خطيرة ، سواء فى صيغتها القورينائية أو الأبيقورية أو النفعية . وتثبت هـذه العيوب أنها نسخة مطابقة لمـا تراه المفهومية الدارجة عندما تعتقد أن السعادة هى مبرر الحياة . ولكن على القارىء الآن أن يحدد موقفه من مزايـا الهدونية وعيوبها ، وأن يقرر هل كشفت نقاط الضعف النظرية عن عدم صلاحية الهدونية للقبول ، أم إنها ما زالت تتمتع بقدر كاف من القوة ، تبرر اعتبارها ممثلة للخير فى الحياة . ففى نهاية المطـاف وبعد البحث والاستقصاء فان هنـاك شيئا ما يستهوينا فى الهدونيـة عبر عنه جوزيف بطلر (١٦٩٢ ــ ١٧٥٢) فى عبارة كثيرا ما يستشهد بها . اذ جاء فى أحد تعقيباته : « عندما نجلس فى بيوتنا فى حالة استرخاء فى يوم شديد البرودة ، فاننا لا نستطيع تبرير خروجنا لقضـاء شيء ما خـارج بيوتنـا الى أن تقتنع بما سيحققه لنا من سـعادة ، أو أن لا يكون متعارضا معها فى أقل تقدير » .

خلاصـة الفصـل

فحصنا فى هذا الفصل نظرية الهيدونية بدءا بمختلف المبررات التى ذكرت لتبريرها ، ثم فرقنا بين الهدونية السيكلوجية والهدونية الأخلاقية ، وبين الهدونية الفردية والهدونية الجماعية ، بعد تحليل كل نوع ، ثم جاء عرض التطور التاريخى والنظرى للهدونية بعد أن رجعنا الى أرستبوس والقورينائيين باعتبارهم أول ممثلين لها . وجاء فى أعقاب شرح وتقييم نظرة القورينائيين بحث نقدى للفلسفة الأبيقورية، جرنا الى الكلام عن المذهب النفعى ، كما عبر عنه جيريمى بنتام وجون ستوارت ميل ، ثم نوقشت نظرية « الحساب ــ الهدونى » بوجـه خاص ، وتصحيحات ميل لاتجاه بنتام . وأخيرا بينا مشكلات الصـور المختلفة للمذهب النفعى ، وقدمنا انتقادات للهدونية فى شمولها .

والى اللقاء فى الجزء الثانى

---

(١٢) Autobiography — J.S. Mill يبدو اذعان ميل وتسليمه بالأمر الواقع باعثا للاضطراب فى المذهب الهدونى على نحو مماثل لمـا أحدثتـه صيحة يسوع : « أيها الرب لمـاذا تخليت عنى » فى المسيحية .

فهـــرس

	الصفحة
اهــداء	٦
تمهيــد	٧
أولا ــ طبيعة الأخلاق	٩
غايــة المعقوليـــة	١١
الأخــلاق والعلم	١٨
الأغاوطة الطبيعانيــة	٢٥
الأخلاق وعلم النفس	٢٧
اغلوطة العوامل الوراثيــة	٢٨
الأخــلاق والدين	٢٩
الأخــلاق والفلســفة	٣٤
الايستمولوجيــا	٣٦
المنطـــق	٣٨
الاســتاطيقا	٤٠
الأخـــلاق	٤٣
خلاصــة الفصل	٤٤
ثانيا ــ الحق والخير ــ الحــق	٤٥
الحــق والينبغيــات	٤٧
المقصــدية	٤٩
الدينطولوجية أو الصورية	٥٧
العدالة كما تتمثل فى الاقتصاص والعدالة النفعية	٥٩
الخـــير	٦٣
الحــق والخــير	٦٥
خلاصة الفصــل	٦٩

الصفحة

ثالثا ـ مشكلة الحتمية	٧٠
الحتمية المسبقة	٧٢
الحتمية	٧٥
دفوع الليبرانيين	٨٣
خلاصة الفصل	٩٠
رابعا ـ اعتراضات المذهب النسبى	٩١
المصادر الاجتماعية والانثروبولوجية	٩٤
الفرويدية	٩٩
الماركسية	١٠٢
تقييم نقدى	١٠٥
خلاصة الفصل	١١٦
خامسا ـ الهدونية	١١٩
الهدونية السيكلوجية والهدونية الأخلاقية	١٢٠
الهدونية الفردية والهدونية الجماعية	١٢٤
القورينائيون	١٢٦
الابيقوريون	١٣٠
النفعيون	١٣٤
جيريمى بنتام	١٣٦
بنتام : تقييم نقدى	١٣٩
جون ستيوارت ميل	١٤٤
ميل : تقييم نقدى	١٤٥
الهدونية ـ تقييم نقدى	١٤٧
خلاصة الفصل	١٥٠

رقم الايداع ١٩٩٢/١٠٤٣٩

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 — 01 — 3224 — 1

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

عرض المؤلف أستاذ الفلسفة بيرتون . ف پورتر النظريات الأساسية للحياة الكريمة ، وساعد بذلك على تقديم العون للقارىء لاختيار هدفه من الحياة ، حتى لا يحيى بلا تبصر ، حتى يصبح بمقدوره الاهتداء إلى قيمة حقة لوجوده . ويشتمل الجزء الأول على فصول خاصة بأولا: طبيعة الأخلاق . ثانيا: الحق والخير . ثالثا: مشكلة الحتمية . رابعا: اعتراضات النسبيين . خامسا: بالهدونية عند القورينائيين والأبيقوريين والنفعيين .

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com